2|2005 € 13

EXIT!

KRISE UND KRITIK
DER WARENGESELLSCHAFT

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

JÖRG ULRICH
GOTT IN
GESELLSCHAFT
DER GESELLSCHAFT
PETRA HAARMANN
DAS BÜRGERRECHT
AUF FOLTER
FRANK RENTSCHLER
DAS GESCHLECHT
DES AKTIVIERENDEN
STAATES
ROSWITHA SCHOLZ
DER MAI IST
GEKOMMEN
CARSTEN WEBER
EIN PROBLEM
POSITIVISTISCHER
EIGENART
ROBERT KURZ
DIE SUBSTANZ DES
KAPITALS. TEIL II
JÖRG ULRICH
DIE THEOLOGIE DES
AUTOMATISCHEN
SUBJEKTS
UDO WINKEL
DREI KOMMENTARE

HORLEMANN

KRISE UND KRITIK DER WARENGESELLSCHAFT

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

HORLEMANN

ISBN 3-89502-196-2

© 2005 Horlemann
Alle Rechte vorbehalten

Herausgeber

Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Postfach 210721
42357 Wuppertal

Redaktion

Petra Haarmann (Herne)
Robert Kurz (Nürnberg)
Claus Peter Ortlieb (Hamburg)
Frank Rentschler (Marburg)
Roswitha Scholz (Nürnberg)

Anschrift der Redaktion

Redaktion EXIT
c/o Horlemann Verlag
Postfach 1307
D-53583 Bad Honnef

E-Mail: info@exit-online.org
www.exit-online.org

Anschrift des Verlags

Horlemann Verlag
Postfach 1307
53583 Bad Honnef
Telefax 0 22 24 / 54 29

E-Mail: info@horlemann-verlag.de
www.horlemann-verlag.de

Inhalt

5 Editorial

14 Nachruf auf Günter Reimann

23 Jörg Ulrich
Gott in Gesellschaft der Gesellschaft
Über die negative Selbstbehauptung des Absoluten
Die Aufklärung hat kein Licht 23 • Kapitalismus als Religion – Das unausgeführte Forschungsprogramm Walter Benjamins 26 • Die Entstehung Gottes aus der Welt – Mythos und Logos 32 • Dialektik des Christentums 38 • Wertvergesellschaftung als „natürliche Gesellschaft" – Der Sturz Gottes in den Abgrund seines eigenen Begriffs 45

53 Petra Haarmann
Das Bürgerrecht auf Folter
Zur Geschichte des Verhältnisses von Marter, Wahrheit und Vernunft
Zur gegenwärtigen Diskussion der Folter 53 • Magie und Wahrheitsproduktion 58 • Wahrheit und christliche Vernunft 61 • Scholastische Vernunft 66 • Nominalistische Vernunft und Wahrheitsproduktion 68 • Wahrheitsproduktion durch fetischisierte Form 78

83 Frank Rentschler
Das Geschlecht des aktivierenden Staates
Entfesselung männlicher Konkurrenzsubjekte und Erzeugung rechtloser Dienstbotinnen
Yetties und flinke Servicekräfte 85 • Die symbolische Geschlechterordnung des aktivierenden Staates 87 • Sozialisatorische und ökonomische Konstitutions-mechanismen des Geschlechts 92 • Die Transformation des öffentlichen Dienstes und das Geschlecht 94 • Der Beitrag der Frauenbewegung zur Durchsetzung des aktivierenden Staates 97

106 Roswitha Scholz
Der Mai ist gekommen
Ideologische Verarbeitungsmuster der Krise in wertkritischen Kontexten

138 Carsten Weber
Ein Problem positivistischer Eigenart
Das Elend der traditionsmarxistischen Antikritik am Beispiel des Haug-Schülers Alexander Gallas
Im Jurassic Park des akademischen Marxismus 138 • Marx als Monist? Von begrifflichen Verrenkungen und pannwitzscher Jargonitis 139 • Zu Nutz und Frommen der traditions-marxistischen Nomenklatur 145 • Jesuitische Rabulistik als intellektuelle Überrumpelungstaktik 148 • „Sag mir, wo du stehst!" – „Selbstverortung" als traditionsmarxistisches peer-group-Syndrom 151 • Jetzt stellen wir uns mal ganz dumm 154 • Die Maske fällt – Der Blick in den Spiegel 157

162 Robert Kurz
Die Substanz des Kapitals
Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitsontologischen marxistischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik
„Zusammenbruchstheorie" als Reizwort und Fälschungsbegriff der marxistischen Theoriegeschichte 162 • Verkürzte Zusammenbruchstheorien als marxistische Minderheitsposition in der Weltkriegsepoche I: Rosa Luxemburg 166 • Verkürzte Zusammenbruchstheorien als marxistische Minderheitsposition in der Weltkriegsepoche II: Henryk Grossmann 174 • Von der Verteufelung Grossmanns zum Absterben der marxistischen Krisen- und Zusammenbruchsdebatte 181 • Subjekt und Objekt in der Krisentheorie. Die Schein-Auflösung des Problems in bloße Willens- und Kräfteverhältnisse 189 • Krise und Kritik, politische Illusion und geschlechtliches Abspaltungsverhältnis 200 • Der Quantitätsbegriff der abstrakten Arbeit und der Vorwurf des „Naturalismus" 214

4

236 Jörg Ulrich
Die Theologie des automatischen Subjekts
Anmerkungen zu Christian Höners „Die Realität des automatischen Subjekts"

243 Udo Winkel: Weiterwursteln

247 Udo Winkel: Zur Neuherausgabe der Marxschen Frühschriften

250 Udo Winkel: Zur Neuherausgabe von Max Webers „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"

EDITORIAL

Krise allenthalben: Auch im Jahre 2004 haben die Konsumenten die Umsatzziele des deutschen Einzelhandels in unverantwortlicher Weise verfehlt. Im dritten Jahr nacheinander ging die private Nachfrage zurück, und die Experten rätseln immer noch, woher denn die der deutschen Wirtschaft so abträgliche, neuerdings auch in Gestalt des „Rabattwahns" (Spiegel) auftretende „Sparwut" wohl kommen möge. Soviel haben auch die „Wirtschaftsweisen" inzwischen immerhin begriffen, dass nämlich die deutsche Volkswirtschaft von ihren Exporterfolgen allein nicht leben kann. Lassen wir sie weiter rätseln, sie hören ja doch nicht auf uns.

In die Dauerkrise ist offenbar auch das deutsche Bildungssystem geraten, wie der fast schon alljährlich wiederkehrende „PISA-Schock" zeigt. Der Schock besteht darin, dass Deutschland im internationalen Vergleich nur „Mittelmaß" ist, was nicht sein dürfe, da die Bildung das „Humankapital" bereitstelle, das die „Basis allen Wohlstands" sei, sodass der Abstieg in der globalen Konkurrenz drohe. Die möglichen Maßnahmen gegen diese unerträglichen Aussichten stehen allerdings unter Finanzierungsvorbehalt und halten sich entsprechend in Grenzen: Während Schleswig-Holsteins SPD-Ministerpräsidentin im Wahlkampf plötzlich die „Schule für alle" entdeckt, als ginge es darum, die allgemeine Schulpflicht endlich einzuführen, setzt die CDU auf das gute alte Gymnasium, „Leistungsanreize" und zentrale Kontrollen. Die FDP schließlich führt die schlechten PISA-Ergebnisse auf die zu geringe Kinderzahl der „Besserverdienenden" zurück und möchte mit Anreizen der etwas anderen Art lieber an dieser Stelle ansetzen.

Tatsächlich kann wohl als gesichert gelten, dass in keinem anderen vergleichbaren Land Bildungschancen so stark von der sozialen Herkunft abhängen wie in Deutschland; der bei weitem aussagekräftigste statistische Indikator für Schulerfolg ist hier immer noch das Gehalt des Vaters. Doch will das ernsthaft jemand ändern? Die Sparmaßnahmen im Bildungsbereich jedenfalls zielen schwerpunktmäßig auf solche Einrichtungen, die noch ein gewisses Mindestmaß an Chancengleichheit (Gleichheit der Waffen in der kapitalistischen Konkurrenz) herstellen könnten. Und auch das hat durchaus seine Logik, dem allgemeinen Gejammer über die zu geringe Zahl von Akademikern und „hochqualifizierten Fachkräften" zum Trotz. Unter der aufziehenden Vision einer Dienstbotengesellschaft mit vergleichsweise wenigen High-Tech-Experten auf der einen und einem Heer schlecht bezahlter Dienstbotinnen auf der anderen Seite (vgl. den Beitrag von Frank Rentschler in diesem Heft) kann die Durchlässigkeit des Bildungssystems gar nicht gewünscht sein. Für das Bildungsbürgertum wäre es nämlich vor allem die Durchlässigkeit nach unten. Also werden die schlechten PISA-Zensuren für das deutsche Bildungssystem nach bekanntem Muster gegen seine Opfer gekehrt, die den Anforderungen nicht genügenden Schülerinnen und Schüler: Die Standards

werden einfach bürokratisch festgesetzt, und gleichzeitig werden die zu ihrer Erfüllung erforderlichen Rahmenbedingungen weiter verschlechtert. Das nennt sich dann wohl „Elitebildung". Wo alles den Bach runtergeht, sind wenigstens die wie diffus auch immer bestimmten „Werte" hochzuhalten; und wenn die Wirklichkeit, hier in Gestalt der mit den neuen / alten Bildungsstandards beglückten Kinder und Jugendlichen, sich dem nicht fügen will: umso schlimmer für sie.

Auch eine als radikal sich bloß missverstehende Kritik verfällt dem Zeitgeist der konservativen Krisenverarbeitung einer Neubesinnung auf die alten Werte. Franz Schandl gehorcht ihm, als verstehe sich das von selbst, in seinem großenteils aus alten Textbausteinen zusammengeschusterten und auf neunundvierzig Seiten breitgetretenen Elaborat „Fan und Führer" im dünnen Krisis-Heft 28. Was alle Pädagogen im Munde führen, ist auch ihm geläufig (S. 40): „Fernsehen, Video, DVD, Internet, Handy, Gameboy" sind schuld, weil sie die Kinder vom Lesen und der Auseinandersetzung mit anderen Schwierigkeiten abhalten, deren Bewältigung uns Ältere schließlich noch zu dem gemacht hat, was wir sind. Folglich ist die Tochter vom Fernsehen weg zu zerren und der „Aktivität und Kreativität" zuzuführen „in der oft üblen Szene des Szenenwechsels (weg vom Kastl hin zum Musikinstrument)", also offenbar auch gegen ihren Willen. Der werte Autor kann nur hoffen, dass seine Eingriffe nicht irgendwann auf ihn zurückschlagen: Dass in familiären Zwangsverhältnissen unter Umständen auch die schlichte Zertrümmerung eines Cellos eine befreiende Tat sein kann, haben die 68er einmal gewusst.

Peinlich auch für uns ist nur, wenn solche bildungsbürgerliche Soße mit angeblich „wertkritischen" Ingredienzien angerührt wird. Schandls selbstverliebte Kritik-Simulation, deren Charakter Günter Rother in seiner kürzlich veröffentlichten Textanalyse „Links schreiben – rechts denken: Eine analytische Auseinandersetzung mit dem Essay „Fan und Führer" von Franz Schandl" (siehe www.exit-online.org) detailliert herausgearbeitet hat, ist nicht nur ein Defekt der neuen Krisis, sondern erweist sich bei genauem Hinsehen als ein verschlepptes Problem bereits der alten. Um die dafür ursächlichen Fehler im neuen Projekt EXIT nicht zu wiederholen, müssen sie selbstkritisch aufgearbeitet werden. Ohne damit in eine Diskussion einzugreifen, die die Binnenstruktur kritischer Projekte betrifft, lässt sich ein wesentliches inhaltliches Moment hier festhalten: Die inneren Widersprüche der Warengesellschaft, an denen sie über kurz oder lang zugrunde gehen wird, sind stets Ansatzpunkte radikaler Kritik gewesen. Für die KritikerInnen kann das aber nicht bedeuten, sich auf die eine oder andere Seite eines solchen Widerspruchs zu schlagen, wie Schandl und andere es tun. Beide Seiten, im vorliegenden Fall also die Massenmedien ebenso wie die „klassische", auf die Entwicklung von „Humankapital" zielende Bildung, sind warenförmig. Keine von ihnen lässt sich daher unmittelbar emanzipatorisch besetzen. In der gesellschaftlichen Praxis, in der unsereins sich notgedrungen bewegt, lassen

sich Entscheidungen für das kleinere Übel zwar nicht immer vermeiden. An die Wurzeln gehende Kritik dagegen kann sich diese Praxis nicht zum Maßstab machen, sondern muss sich ihrem immanenten Entscheidungszwang verweigern, sie würde sonst unmöglich.

Der Möglichkeit radikaler Kritik begibt sich deswegen auch Ernst Lohoff schon vom Ansatz her in seinem Text „Negative Sozialromantik" (Jungle World 40/2004), wenn er bereits im Untertitel behauptet: „Manchen Linken ist die Kritik an der Bewegung wichtiger als die Kritik an Hartz IV", als sei es von vornherein ausgeschlossen, beides zu kritisieren. Immerhin nennt er ein wichtiges Kriterium, das allerdings nicht das Einzige bleiben darf (vgl. den Beitrag von Roswitha Scholz in diesem Heft). Er schreibt: „Im Zeitalter der Krise der Arbeitsgesellschaft genügt ein Lackmustest zur Scheidung von emanzipativen und rückwärtsgewandten Sozialprotesten: die Frage der Arbeit. Opposition beginnt mit der Missachtung dieses geheiligten Basisprinzips der Warengesellschaft. Sozialkritik, die das Primat der Arbeit anerkennt, ist keine." Doch anschließend vergisst er, diese Messlatte an die realen Anti-Hartz-Proteste auch anzulegen. Sein positiver Bezug auf sie rührt dann einzig und allein daher, dass sie „sich gegen das mit Abstand größte Verarmungsprogramm der bundesdeutschen Geschichte wehren", was mit dem von ihm aufgestellten Lackmustest gar nichts zu tun hat. Frank Rentschler weist dagegen in seinem Text „Der Staat muß seine Bürger zur Arbeit verpflichten" nach (Incipito 14/2004, siehe auch www.exit-online.org), dass „der gemeinsame Nenner von Hartz IV und Anti-Hartz-Protest" (so der Untertitel) in genau dieser Anerkennung des Primats der Arbeit besteht, einschließlich der damit verbundenen aggressiven Ausgrenzung von nicht Arbeitsfähigen oder -willigen: „Übernimmt der Staat die Verantwortung dafür, daß jeder Bürger sein Recht auf Arbeit einlösen kann, indem er für Vollbeschäftigung sorgt, muß dem Staat zugestanden werden, diejenigen Bürger zur Arbeit zu verpflichten, die zwar von der Gesellschaft leben, ihr aber ihre Leistung verweigern wollen." Dieses Zitat stammt nicht von Wirtschaftsminister Clement, sondern von dem auf einer Anti-Hartz-Kundgebung heftig beklatschten Oskar Lafontaine. Wie die Totgeburt der Partei für „Arbeit & soziale Gerechtigkeit" zeigt, lassen sich auf dieser Basis nicht einmal die immanenten Interessenkämpfe mehr führen.

„Lebenswert ist, was nützlich ist." Das Bentham'sche Programm der Selbstverwurstung treibt seine Metastasen selbst noch bei denen hervor, die eine Chance auf „Nützlichkeit" nie wieder haben werden. So verschärft sich denn auch der Diskurs um die Alten. Baroness Warnock, laut Sunday Times vom 12.12.04 die „führende britische Medizinethikerin" (!), schlug im selben Blatt vor, die Gebrechlichen und Alten sollten Selbstmord in Betracht ziehen, um ihren Familien und der Gesellschaft nicht zu einer finanziellen Last zu werden („the frail and elderly should consider suicide to stop them becoming a financial burden on their families and society").

Die Dame ist 80 Jahre alt und wird ihren Worten wohl bald Taten folgen lassen. Es ist zu befürchten, dass sie damit nicht allein bleiben wird.

***

Die „Exit-Irren" (Ernst Lohoff) legen hiermit ihr zweites Heft vor. Die große Resonanz, die das erste erfuhr, beschränkt sich nicht nur auf die RezipientInnen, sondern betrifft auch „neue" Autorinnen und Autoren, die sich bei uns zu Wort melden. Es zeigt sich, dass es möglich ist, den Kreis der aktiv Beteiligten zu erweitern, ohne theoretisch zu verflachen und dem verbreiteten Bewegungspopulismus anheim zu fallen.

Mit dem Text „*Gott in Gesellschaft der Gesellschaft*" führt Jörg Ulrich eine von Walter Benjamin bereits im Jahr 1921 aufgeworfene und lange Zeit in Vergessenheit geratene Fragestellung in die wertkritische Diskussion ein. Der Artikel beschäftigt sich mit den geschichtlichen Wandlungen des Gottesbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart. Theoretisch wird dabei im Anschluss an Benjamins Fragment „Kapitalismus als Religion" die moderne Vereinigung von Immanenz und Transzendenz im „automatischen Subjekt" der Kapitalbewegung aufgezeigt und begründet, warum mit dem sich verwertenden Wert ein Gott seine Herrschaft antritt, der sich real durch die Welt bewegt und als Negation und Selbstbehauptung seiner selbst im Vollzug ein und derselben Bewegung die „ontologische Differenz" der vormodernen Metaphysik auf die Spitze treibt, indem er als „Sein" (Wert) das Seiende (die reale Welt) fortschreitend seinem Begriff gleich macht und es damit in den Abgrund der Leere seiner abstrakten Bestimmungslosigkeit zerrt. Die Kritik der politischen Ökonomie müsse daher, so Ulrichs These, heute dringender denn je immer auch als Metaphysik- bzw. Religionskritik formuliert werden, um zu zeigen, dass die moderne Gesellschaft in der Form ihrer ureigenen Bewegungslogik einen Gott im wahrsten Sinne des Wortes produziert, der in seinem Gang durch die Welt eine gewaltige Destruktivkraft entfaltet und im Gegensatz zu einigen seiner historischen Vorgänger keine Gnade mehr kennt, sondern die einst versprochene Erlösung in einem beispiellosen Vernichtungsfeldzug in ihr Gegenteil verkehrt.

Petra Haarmann eröffnet den Themenschwerpunkt dieses Heftes: Krisenverarbeitung und Krisenideologien mit dem Text „*Das Bürgerrecht auf Folter*". Dabei handelt es sich keineswegs um eine bloß provokative Überspitzung der mittlerweile Alltag gewordenen Meldungen über Folterungen auch in solchen Militärgefängnissen und Lagern, die durch westlich-demokratische Regierungen betrieben und kontrolliert werden. Vielmehr geht es in dem Artikel um einen juristischen Meinungsstreit, der bereits seit 1992 mit allem professoralen Ernst an deutschen Universitäten bis in die Staatsexamina hinein geführt wird. Zentrale Begriffe sind dabei die „Würde des Menschen", das Gefahrenabwehrgebot des Po-

lizei- und Ordnungsrechts sowie die Kantsche Vernunft in der Ausprägung des „jus necessitatis" (Zwang ohne Recht). Haarmann zeichnet zunächst die Anwendung von Marter und Folter seit dem frühen Mittelalter in Westeuropa historisch nach und kontextualisiert diese mit dem jeweils geltenden Verständnis von Vernunft und menschlicher Erkenntnismöglichkeit, welche bis zur Bruchlinie der Moderne ohne prinzipielle Erkennbarkeit des „Göttlichen" nicht vorstellbar waren. Erst die nominalistische Vernunft, die sich in der Krise des Spätmittelalters von der bis dato allein gültigen Wahrheit der Erkennbarkeit des Transzendenten verabschiedete, solches Unterfangen sogar als teuflische Magie brandmarkte und doch selbst zutiefst magisch blieb und bleibt, insofern sie den Verzicht auf „Magie" als magisches Mittel zur Erreichung von Erlösung und Transzendenz ausruft, konnte jene leere Form hervorbringen, die heute, sei es als abstrakt-allgemeines Individuum, sei es als abstrakte Allgemeinheit, das im Göttlichen nicht länger eingeschlossene Chaos (vulgo „Böse") allerorten bekämpft. Die heute auch im westlichen Basislager der Vernunft (wieder?) alltägliche Folter erweist sich damit also keineswegs als ein Rückfall in frühmoderne strafrechtliche Erkenntnisverfahren, sondern steht in der Kontinuität einer Rationalität, die von magischer Angst getrieben das ihr einzig gesicherte Herrschaftsmittel schwingt: das Schwert.

In seinem Aufsatz „*Das Geschlecht des aktivierenden Staates*" vertieft Frank Rentschler aus wertabspaltungskritischer Sicht seine im letzten EXIT!-Heft angestellten Überlegungen. Ausgehend von dem dort analysierten Tatbestand, dass durch die Hartz-Reformen rechtlose Untertanen entstehen, die vom aktivierenden Staat den noch rechtsfähigen Bürgern als billige Dienstboten zugeführt werden, spricht er von einer Dienstbotengesellschaft. Einerseits an Holger Schatz anknüpfend, der „eine Refeudalisierung im Vergesellschaftungsmodus der Arbeit" sieht, betont er andererseits im Gegensatz zu diesem, dass sie der Modus ist, in dem sich gegenwärtig das „Geschlecht des Kapitalismus" (Roswitha Scholz) konstituiert. Die Arbeit wird zum Dienst, der in der permanenten Verfügbarkeit für den Markt (bzw. Kunden) besteht, sich jedoch in eine „männliche" und eine „weibliche" Seite aufspaltet. Im Mittelpunkt der Analyse stehen die geschlechtlichen Subjektivierungsweisen und damit einhergehenden Krisenverarbeitungsformen, die mit unterschiedlichen staatlichen Aktivierungsstrategien korrespondieren. Aus einer Diskursanalyse von Leitbildern zur Dienstleistungsgesellschaft lässt sich die dahinter steckende Vision einer Gesellschaft erschließen, die aus „Yetties" (Young, entrepeneural, tech-based) und flinken Servicekräften besteht. Diese Diskurse bezieht Rentschler auf eine neue symbolische Form des Geschlechts, die er mit Roswitha Scholz als Ein-Geschlechtermodell begreift, welches die alte polare Ordnung (Geschlechterdifferenz) ablöst und das männliche Konkurrenzsubjekt als autonomes Individuum totalisiert. In der neuen symbolischen Form bezieht sich der Begriff der Differenz nicht mehr auf ein anderes Geschlecht, sondern auf ein weniger erfolgreiches

Konkurrenzsubjekt. Die damit einhergehende Unterlegenheit ist in dieser Logik nicht zu kritisieren, da in ihr allein der Erfolg auf dem Markt die Stellung der Individuen legitimiert. Rentschler zeigt, dass das alte Geschlechtermodell, das den Wohlfahrtsstaat prägte, in dieser Hinsicht weniger rigide war. Mit der Umarbeitung der alten Sozialstaatsphilosophie zur Philosophie der neuen Mitte und der damit verbundenen Herausbildung des Ein-Geschlechtermodells kommt es zu einem Backlash, der eine Vertiefung der Geschlechterhierarchien zur Folge hat. Neben der Veränderung der symbolischen Form analysiert Rentschler weitere Faktoren und zeigt, dass die Veränderung Frauen in unterschiedlichem Ausmaß trifft, die Frauenbewegung damit aber nicht adäquat umgehen kann. Vielmehr ist sie selbst an der Durchsetzung des Ein-Geschlechtermodells beteiligt, mit dem ihr eigener Zerfall einhergeht, nachdem emanzipatorische Vorstellungen zur Aufhebung der alten Geschlechterordnung sich nicht durchsetzen konnten.

In dem Maße, in dem die Krise die Reproduktionsfähigkeit einer sich bisher in Sicherheit wähnenden „Mittelschicht" auflöst, wird auch die Linke von den mit ihr anscheinend zwangsläufig verbundenen ideologischen Verarbeitungsmustern befallen. Roswitha Scholz weist in ihrem Text „*Der Mai ist gekommen*" nach, dass eine in die Jahre gekommene „Wertkritik" davon nicht ausgenommen ist. Mussten wertkritische Grundbegriffe Anfang der neunziger Jahre in der Linken erst mühsam implementiert werden, so stellt sich heute das Problem ihrer Banalisierung nicht nur durch eine verflachende Rezeption in diversen linken „Szenen", sondern auch durch regressive Tendenzen bei einem Teil des ehemaligen wertkritischen Zusammenhangs selbst. In diesen Kontexten, wie sie nicht allein von Rest-„Krisis" repräsentiert werden, sucht man nun im Rekurs auf die „Betroffenheit" und den „Alltag" weitgehend unkritisch und linkspopulistisch Anschluss an das breite Bewegungspublikum. Dabei besteht auch die Gefahr einer Vereinnahmung durch rechte und konservative Positionen, wenn gerade in der Situation der sich zuspitzenden Krise die Konstituiertheit bürgerlich-patriarchaler Konkurrenzsubjektivität vernachlässigt wird. Als Grundlage dieser Ideologiekritik an einer banalisierten Lesart wertkritischer Theorie selbst benennt Scholz den allgemeinen sozialen Hintergrund aller einschlägigen Tendenzen: nämlich die „Hausfrauisierung" (Claudia v. Werlhof) von Männern, auch in linken Theoriegruppen, im Medienbereich usw., und der „Absturz der Mittelklasse" (Barbara Ehrenreich). Eine reduktionistische „Arbeitskritik" und ein androzentrisch verkürzter Begriff von „sozialer Wirklichkeit" sollen etwa in dem Sammelband „Dead Men Working" den wertkritischen Fokus abgeben; Rassismus, Antisemitismus und Sexismus werden wieder zu Nebenwidersprüchen in neuem Gewand degradiert, statt ökonomische Disparitäten, Geschlechterverhältnis und die Konstruktion von „Rasse" in ihrer Verwobenheit zu begreifen, wie es die Kritik der Wert-Abspaltung für sich in Anspruch nimmt.

In der Krise des Kasinokapitalismus wittert auch der erneut als Ideologieproduzent für die sozialen Bewegungen reüssierende akademische Traditionsmarxismus wieder Morgenluft. Am Beispiel des Haug-Schülers Alexander Gallas zeigt Carsten Weber in seiner Polemik „*Ein Problem positivistischer Eigenart*", wie ein an bestimmten Universitäten fest verankerter altlinker Honoratiorenklüngel seine Günstlinge mit akademischen Graden versorgt, selbst wenn die dazu vorgelegten Schriften – hier eine Magisterarbeit unter dem Titel „Marx als Monist? Versuch einer Kritik der Wertkritik" – nicht einmal grundlegenden wissenschaftlichen Standards genügen. Unter dem Nimbus universitärer Weihen nehmen die solcherart geadelten Mediokren erheblichen Einfluss auf die in den verblichenen Kategorien des Klassenkampfdenkens erstarrten Bewegungen, wo diese sich der Weiterentwicklung gesellschaftskritischer Theorie notorisch verweigern und gleichzeitig den selbst verursachten Mangel unter lautem Jammern beklagen. An dieser Bruchstelle wächst zusammen, was zusammen gehört, denn der akademische Traditionsmarxismus war schon immer nur allzu gern bereit, noch der theorie- und intellektfeindlichsten Proletkultsekte sich als Dienstmagd anzubieten, um so mehr, als er selbst in seinen stets subjektivistischen Analysen nie die Ebene der Oberflächenerscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft durchstoßen konnte. Weber weist in seiner Analyse nach, dass dieses theoretische Unvermögen in unauflösbare Aporien mündet, die Gallas in seiner Abwehr der Wertkritik unter Zuhilfenahme eines ganzen Arsenals von rabulistischen und projektiven Verdrehungen zu verschleiern sucht.

Im zweiten Teil der in EXIT! Nr.1 begonnenen grundsätzlichen Studie „*Die Substanz des Kapitals*" beschäftigt sich Robert Kurz mit dem Problem der Quantität der abstrakten Arbeit als Grundlage der Krisentheorie. Ursprünglich sollte diese Untersuchung in Weiterentwicklung der über das Marxsche Werk verstreuten Ansätze bereits die Systematik einer positiven Krisentheorie anhand der Begriffe des absoluten und relativen Mehrwerts, der organischen Zusammensetzung des Kapitals und des Verhältnisses von Profitrate und Mehrwertmasse entwickeln. Es hat sich jedoch herausgestellt, dass die *theoriegeschichtlichen* und die *ideologiekritischen* Aspekte des Quantitäts- und Krisenproblems allein schon einen derartigen Raum einnehmen, dass die Darstellung der immanenten Krisenlogik selbst erst in EXIT! Nr. 3 folgen kann (der dadurch notwendig gewordene vierte Teil soll dann den Kontext Kreditsystem/fiktives Kapital/postmoderner Virtualismus etc. erörtern). Hier wird nun die historische marxistische Debatte um die Krisentheorie ausführlich aufgearbeitet, vor allem die Auseinandersetzung um die Zusammenbruchstheorien von Rosa Luxemburg und Henryk Grossmann. Es zeigt sich, dass der traditionelle Marxismus aufgrund seiner Arbeitsontologie insgesamt nicht in der Lage war, die entscheidenden Elemente der Marxschen Krisentheorie aufzunehmen. Wie die transhistorische Bestimmung der Arbeitsabstraktion deren spezifische Qualität als Substanz des Kapitals verfehlte, so musste sie zwangsläufig auch den

Kern der Krisenproblematik als „Entsubstantialisierung" oder Entwertung des Werts verfehlen. Die Folge war eine bis heute nachwirkende platte Subjektivierung der politökonomischen Kategorien vor allem durch den „westlichen Marxismus". Überhaupt bildet das theoretische Scheitern an der Subjekt-Objekt-Struktur des modernen Fetischverhältnisses die Geheimgeschichte der marxistischen Krisen- und Zusammenbruchsdebatte, die sich auf diese Weise in die Illusion einer politischen Steuerung der unüberwundenen Fetischkategorien auflösen musste. Vollends verdunkelt und ideologisch „entsorgt" wird das Quantitätsproblem der abstrakten Arbeit in jüngsten Theorien, die an I. I. Rubin anschließen, indem sie den Marxschen Substanzbegriff selbst als „physiologisch-naturalistisch" disqualifizieren wollen. Die polemische Auseinandersetzung dazu mit den Theorien von Moishe Postone und vor allem von Michael Heinrich schließt diesen zweiten Teil der Studie ab.

Mit seinem Beitrag „*Die Theologie des automatischen Subjekts*" reagiert Jörg Ulrich auf den Text „Die Realität des automatischen Subjekts" von Christian Höner in EXIT! 1. Bei grundsätzlicher Zustimmung zu den Thesen Höners kritisiert er vor allem dessen starre Unterscheidung zwischen „reiner Metaphysik" und Realmetaphysik. Die zweite, so die Gegenthese, sei nichts anderes als eine Metamorphose der ersten. Die Anerkennung dieses Umstandes führe keineswegs zu einer *Ver*kennung des Warenfetischismus, sondern im Gegenteil zum *Er*kennen des Kapitalismus als einer Immanenzreligion. Darüber hinaus geht es außerdem um die Frage des falschen Bewusstseins und die Behauptung, dieses reflektiere die realmetaphysische Objektivität von Gesellschaft nicht verkehrt, sondern gar nicht. Hier argumentiert Ulrich gegen die ihm fatalistisch anmutende Position Höners, indem er die grundsätzliche Erkennbarkeit des fetischistischen Verkehrungsmechanismus begründet.

Den Abschluss des Heftes bilden drei Kommentare von Udo Winkel. In seiner Glosse „*Weiterwursteln*" beleuchtet er anlässlich des 32. Soziologentages in München (Oktober 2004) die desolate aktuelle Situation der Soziologie als Moment und Ausdruck der Krise der bürgerlichen Gesellschaft. Weiterwursteln wie bisher (Systemtheorie), Mikrosoziologie, Zerfall und soziologischer Feuilletonismus bestimmen das Bild; neue Perspektiven sind nicht zu erkennen. Der Text „*Zur Neuherausgabe der Marxschen Frühschriften*" bezieht sich auf die inzwischen dritte Ausgabe derselben im Kröner Verlag (1932 – 1953 – 2004). Sie bietet die Möglichkeit einer neuen Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen des aktuellen Marxschen Spätwerkes. Die bisherige Rezeption der Hegelkritik und der Entwicklung der Dimensionen der Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft zeigt die Schranken des traditionellen Marxismus. Der letzte Text schließlich, „*Zur Neuherausgabe von Max Webers ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'*", befasst sich

mit einem Klassiker, der (nicht nur) durch die in diesem Heft eingeführte Sicht des Kapitalismus als Religion neue Aktualität gewonnen hat.

***

Wie üblich, soll abschließend auf zwei weitere Publikationen aus unserem Zusammenhang hingewiesen werden: Von Jörg Ulrich ist im Oktober 2004 im Verlag Ulmer Manuskripte das Buch „Masken und Metamorphosen des Heiligen" erschienen, das weitere Facetten des von ihm in diesem Heft behandelten Themas „Kapitalismus als Religion" behandelt. Von Roswitha Scholz erscheint im Mai 2005 im Horlemann-Verlag das Buch „Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von ‚Rasse', Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung". Im Mittelpunkt des Buches steht das spannungsreiche Verhältnis zwischen „ethnischen", sozialen, geschlechtlichen oder individuellen Differenzen einerseits und einer Gesellschaftskritik, die in veränderter Weise wieder das weltgesellschaftliche Ganze in den Blick nimmt, andererseits.

Claus Peter Ortlieb für die EXIT!-Redaktion
im Februar 2005

Ein Jahrhundert-Leben ging zu Ende

GÜNTER REIMANN

ein ungewöhnlicher Kommunist, Ökonom und Publizist, ist am 5. Februar 2005, 100jährig, in Manhasset bei New York gestorben

Wenige Wochen nach seinem 100. Geburtstag im November 2004 ist Günter Reimann, einer der noch ganz wenigen im wahrsten und doppelten Sinne des Wortes Jahrhundert-Zeugen, im Februar dieses Jahres verstorben.

Noch fast eine Generation länger als der über 85-jährige marxistische Historiker Eric Hobsbawn hat Günter Reimann das von jenem als das „Das Zeitalter der Extreme" beschriebene 20. Jahrhundert er- und durchlebt. Ungewöhnlich ist dabei nicht nur das hohe Alter, sondern auch das Leben und Wirken dieses unorthodoxen Kommunisten, Dissidenten und Kritikers der politischen Ökonomie in Marxscher Tradition.

Obwohl vom gleichen Fach und in gleicher Funktion als Wirtschaftsredakteur der „Roten Fahne" und Ökonom der KPD von 1925 bis 1930 tätig wie sein Nachfolger Jürgen Kuczynski, ist Günter Reimann auch von einer breiteren linken Öffentlichkeit sicher weit weniger zur Kenntnis genommen worden als jener. Sicher zu Unrecht, wie einige kurze Schlaglichter auf sein Wirken ahnen lassen.

Am 13. November 1904 als Hans Steinecke, Sohn einer jüdisch-bürgerlichen Familie, im uckermärkischen Angermünde geboren. Nach dem Ersten Weltkrieg in den Reihen der sozialistischen, dann kommunistischen Jugendbewegung aktiv. Unter dem Pseudonym Günter Reimann 1924 Beitritt zur KPD. Als studierter Betriebs- und Volkswirt für die KPD und ihre Zeitung „Rote Fahne" als kritischer Analytiker der ökonomischen Entwicklungen tätig. Wandte sich als Anhänger des geschmähten „Luxemburgismus" gegen jegliche Einmischung, Instrumentalisierung und „Stalinisierung" der KPD. Die Wittorf-Affäre brachte die weitere Distanzierung zur Parteibürokratie der Thälmann-KPD. Vielfältige Studienreisen in die Sowjetunion, Begegnungen mit und Unterstützung der Anhänger der Bucharinschen Opposition gegen Stalin. Nach deren Scheitern Bruch mit dem Partei-Kommunismus.

Über diese Zeiten in Deutschland und in der Sowjetunion schreibt Günter Reimann später ein Buch „Berlin-Moskau 1932. Das Jahr der Entscheidung" (Edition Nautilus, Hamburg 1993). „Es gibt historische Situationen, in denen der

Gang der Geschichte für viele Jahre oder Jahrhunderte entschieden wird. (...) In diesem Sinne war das Jahr 1932 ein Schicksalsjahr für die Zukunft Deutschlands und Russlands – vielleicht der Welt. Am Anfang dieses Jahres war es ungewiss, ob Hitler an die Macht kommen würde, ob Stalin seine Herrschaft festigen könnte und ob diese Entwicklungen zum zweiten Weltkrieg führen würden. Am Ende des Jahres waren Entscheidungen gefallen."

Nach dem 30. Januar 1933 Aufbau einer Widerstandsgruppe in Berlin, dann Flucht über Prag, Wien, Paris, Amsterdam, Großbritannien, 1938 Emigration in die USA. Zahlreiche Bücher und Analysen über das NS-Wirtschaftssystem, das Weltfinanzsystem, seine Geld- und Kapitalmärkte.

Nach dem Kriegsende nutzte er seine Verbindungen zu US-Regierungskreisen, um die legendäre Care-Paket-Aktion zur Unterstützung der deutschen Bevölkerung möglich zu machen. Er selbst kehrte nicht nach Deutschland zurück, erwarb die US-Staatsbürgerschaft und gründete 1946 die Wochenzeitschrift „International Reports on Finance and Currencies", die er in den Folgejahren zum wichtigsten Informationsmedium der internationalen Hochfinanz entwickelte und 1983 an die „Financial Times" verkaufte. Im Kontakt mit führenden Währungs- und Finanzexperten in aller Welt konnte der marxistische Ökonom wichtige Kenntnisse über die inneren Zusammenhänge zwischen Geld, Währungen und dem Reproduktionsprozess des Kapitals sammeln. Manch einem schien dies ein Überlaufen zum Klassenfeind, Reimann selbst sah es so: „Ich habe den Glauben der Kapitalisten an ihr System unterminiert – und dafür haben sie mir 2000 Dollar gezahlt."

In dieser ersten Nachkriegszeit hatte er Kontakt und half auch seinem alten Weggefährten aus KPD-Zeiten, Herbert Wehner, mit dem er einen brieflichen Gedankenaustausch über die weitere Zukunft jenseits von „realem Sozialismus" und Kapitalismus führte. Dieser ist in einem Buch „Günter Reimann/Herbert Wehner – Zwischen zwei Epochen. Briefe 1946" nachzulesen, (herausgegeben von Claus Baumgart und Manfred Neuhaus mit einem Vorwort von Hermann Weber, erschienen 1998 im Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig).

Beim Nachdenken über Wehner resümiert Günter Reimann: „Wehner wurde einer der einflussreichsten Politiker in Bonn. Für einen Funktionär mit seinem Lebenslauf war das eine respektable Leistung. Dabei waren seine Kenntnis des Ostens und die Erfahrungen aus der kommunistischen Bewegung von großen Nutzen. Er galt im Westen als Ostspezialist. Kaum jemand begriff, dass er die inneren Widersprüche der sowjetischen Gesellschaft nicht erkannte. Seine Kenntnisse gestatteten es ihm immerhin, unter den Blinden wie ein Einäugiger aufzutreten. (...) In den fünfziger Jahren kühlte sich unser persönliches Verhältnis merklich ab. Wehner hat sich damals sehr für die Mitbestimmung in der Montanindustrie eingesetzt. Nachdem der Bundestag das Mitbestimmungsgesetz verabschiedet hatte, bekannte mir Wehners Frau voller Stolz, ihr Mann habe mit diesem

Gesetz eine Art soziale Revolution begonnen. Mein Einwand, als Mitglieder in Aufsichtsräten könnten Arbeitervertreter nicht die Gesellschaft ändern, sondern dazu beitragen, Unternehmensgewinne zu maximieren, hat sie sehr gekränkt. (...) Wehners Enttäuschung saß tief. Ich hatte ihn als einen Mann, der den Kapitalismus nur verändern, aber nicht mehr überwinden wollte, bloßgestellt. Seit diesem Erlebnis begegnete er mir mit wachsender Skepsis und Distanz."

Am interessantesten und anregendsten sind vielleicht Günter Reimanns Analysen, Erfahrungen und Perspektiven, die der damals fast 90-Jährige 1993 in seinem Buch »Die Ohnmacht der Mächtigen. Das Kapital und die Weltkrise« (Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig, 1993) als Bilanz seiner jahrzehntelangen Studien in beiden – der kapitalistischen wie staatskapitalistischen – Welten zusammentrug.

Nachdem er bereits in den 60er Jahren nach einer großen Reise durch Osteuropa, die ihn allerdings aus politischen Gründen nicht in die DDR führte, die kritische Reportage »Der Rote Profit. Preise, Märkte, Kredite im Osten« verfasst hatte, worin er unter anderem festhielt und prophezeite: „Im Osten weht der Westwind: Profit, Gewinn- und Verlustbilanzen, Bankkredite und bankmäßige Investitionsfinanzierungen, Markttests und Marktpreise, Löhne und Gehälter, welche in direkter Beziehung zu den Profiten oder der Rentabilität der einzelnen Unternehmen stehen. Man ist dabei, ein Finanz- und Banksystem im westlichen Sinne zu schaffen ... Diese Doppelexistenz kann nicht geplant werden. Sie unterliegt einer dynamischen Gestaltung von Kräften... mit Entwicklungen, die stets überraschend auch für die Machthaber sind." konnte er nun den von ihm bereits erahnten „Epochenumbruch" von 1989/90 in seine systemübergreifende Analyse mit einbeziehen: „Eine neue Weltordnung ist im Entstehen. Sie befindet sich in einem Zwischenstadium, das als Nicht-Weltordnung erscheint und eine Übergangsgesellschaft darstellt. Aber in welche Richtung wird es sich entwickeln? Es gibt Ansätze zu neuen Gesellschaftsstrukturen. Wo sie zuerst auftreten, ist ungewiss. (...) Wer glaubt, dass im Osten der Kapitalismus über den Sozialismus gesiegt hat, ist naiv. Es gab keinen Sieg und keinen Sieger. (...) Der Westen ist selber krank und leidet an den Krankheiten, an denen der Osten gestorben ist. Verzweifelt wollen sich die Kapitalisten retten, indem sie die Rente des Staatskapitalismus zu sichern suchen. Diese Konsolidierung wird ihnen nicht gelingen. Deswegen ist die neue Weltordnung eine Nicht-Weltordnung ..."

Dieser kurze Blick auf Reimanns Leben und Werk mag dazu anregen, sich näher mit seinen Texten zu befassen. Wer sich mit den aktuellen Krisenentwicklungen des globalen Kapitalismus auseinandersetzt, sollte Günter Reimann zu Rate ziehen. Die alte „Krisis" hat dies durchaus gemacht. Im Editorial zur „Krisis"-Ausgabe 16/17 aus dem Jahre 1995 – dem sogenannten „Krisen-Heft", unter anderem mit dem grundlegenden Artikel von Robert Kurz „Die Himmelfahrt des Geldes. Strukturelle

Schranken der Kapitalverwertung, Kasinokapitalismus und globale Finanzkrise" – heißt es: „Schon in empirischer Hinsicht kommt es also darauf an, die Zusammenhänge zu prüfen, statt sich der johlenden Euphorie der Finanzmärkte oder dem achselzuckenden Alltagsverständnis der kruden Tatsachenmenschen anzuschließen. Interessanter und bedeutender als das krisenignorante Abwinken von Notenbankern, Neoliberalen und Altmarxisten erscheint uns in dieser Hinsicht die Auffassung eines international und insbesondere im angelsächsischen Raum seit vielen Jahrzehnten so renommierten Experten wie Günter Reimann, der die jüngste mexikanische Finanzkrise als Auftakt nicht nur zu einer ganzen Serie von ‚Fällen' derselben Art in Lateinamerika, Osteuropa und Asien sieht (Löcher, die dann nicht mehr derart mit Dollars gestopft werden können wie im ‚Fall Mexiko'), sondern der darüber hinaus auch eine Kettenreaktion für möglich hält, die selbst die USA, die BRD und Japan zur Preisgabe der Währungs-Konvertibilität zwingen und damit eine große Krise des globalen Finanzsystems heraufbeschwören könnte. In einem der KRISIS vorliegenden Manuskript Reimanns heißt es dazu: ‚Eine Währungskrise ... wird sich als der Weg in eine Entschuldungskrise erweisen. Sie wird mit einer Revision des Weltwährungssystems, die die Pläne von Maastricht durchkreuzen wird, enden... Zentralbanken und Weltwährungsautoritäten sind gezwungen, den Zusammenbruch des Weltwährungssystems, das sie aufgebaut haben, handlungsunfähig anzusehen.'"

Günter Reimann hat den radikalen Gesellschaftskritikern noch viel zu sagen. Quasi als Vermächtnis kann gelten, was er 1994 den Herausgebern Klaus Kinner und Manfred Neuhaus zu Protokoll gegeben hat (Günter Reimann: Zwischenbilanz. Ein Zeuge des Jahrhunderts gibt zu Protokoll. Frankfurt Oder 1994): „Ich bin vielen Risiken im Leben entgangen, bewusst und unbewusst. Oft war es ‚Zufall', dass ich überlebte. Es gibt Zufälle anderer Art, die wenn ich sie erzähle, unglaublich erscheinen und die ich mir für meine Autobiographie aufspare. Vielleicht erscheint es so, dass ich zu viele Zufälle erlebt habe. [...] Als Lebenserfahrung will ich hinzufügen: Wann immer ich opportunistisch die Wahl des ‚kleineren' Übels oder des Vermeidens eines Risikos entgegen meiner Überzeugung einging, erwies sich, dass sich die Folgen gegen mich kehrten und für mich höchst unbefriedigend waren. Wenn ich aber konsequent entsprechend meiner Überzeugung handelte, konnte ich vorwärts schreiten im praktischen Leben. Dann findet man die solidarischen Menschen, die groß im Denken und großzügig im Handeln sind, leichter. Man muss nur selbst überzeugt sein und konsequent handeln! Das ist eine ‚Jahrhunderterfahrung', die das Geheimnis enthält, im Leben ‚Erfolg' zu haben."

Zum Schluss noch eine Erinnerung. In der bereits erwähnten „Krisis" 16/17, die im Jahre 1995 erschien, gab es drei Nachrufe, den auf zwei Persönlichkeiten der linken Theoriegeschichte, Ernest Mandel und Wolfgang Harich, und den auf Jür-

gen Horlemann, den Begründer des gleichnamigen Verlages, der jenseits jeglichen Marktkalküls das Wagnis der Begleitung und Herausgabe einer Theorie-Zeitschrift wie der alten „Krisis" einging, das seine Frau Beate weiterführte und mit dem Projekt „EXIT!" heute fortsetzt. Am 24. Mai dieses Jahres gedenken wir des 10. Todestages von Jürgen Horlemann.

Ulrich Leicht

Die Kosten der Kritik

AUFRUF AN DIE LESERINNEN, FREUNDINNEN UND INTERESSENTINNEN VON EXIT!

Es gehört zur Dialektik des emanzipatorischen Denkens und Handelns, dass die Kritik des Geldes Geld kostet. Alle Zirkulation ist bürgerlich, aber die Kritik der bürgerlichen Form einschließlich der Zirkulation selbst muss durch die Zirkulation hindurch, weil es keine andere Möglichkeit gibt, die Inhalte der Kritik überhaupt im größeren Maßstab zu verbreiten. Wir sind uns über die Widersprüche im Klaren, die mit diesem Verhältnis von Form (Warenform des Produkts EXIT!) und Inhalt (Kritik der Warenform durch EXIT!) verbunden sind. Bis in die Beziehungsverhältnisse unseres Zusammenhangs hinein müssen wir uns mit den daraus resultierenden Problemen befassen. Das ändert nichts daran, dass die Aktivitäten von EXIT!, außer der Herausgabe der Theoriezeitschrift das Betreiben der Website, die Veranstaltung von Seminaren und Koordinationstreffen etc., finanziert werden müssen.

Dieser Aufruf hat denselben Verfasser wie derjenige von 2003, der noch um Spenden für Krisis warb. Damals hätte niemand von uns gedacht, dass sich die Mehrheit von Redaktion und aktiver Mitgliedschaft binnen Jahresfrist mitten im Prozess eines völligen Neuanfangs befinden würde. Erzwungen wurde dies durch den nackten Machtakt einer kleinen Gruppe, die sich mittels administrativer Fouls und formaljuristischer Tricks gegen den Mehrheitswillen das Krisis-Label samt Vereinsvermögen, den (inzwischen abgewiesenen) Rechtsanspruch auf unsere Texte und den Anspruch auf alleinige Repräsentation der gemeinsamen Vergangenheit unter den Nagel gerissen hat, um eine regressive, androzentrisch verkürzte und reduktionistische Version der Wertkritik durchzusetzen. Die in jeder Hinsicht enteignete ehemalige Redaktionsmehrheit von Krisis hätte EXIT! unter diesen Bedingungen gar nicht auf den Weg bringen können, wären wir nicht gleich am Anfang durch eine große Einzelspende unterstützt worden. Inzwischen hat sich das EXIT!-Projekt zwar organisatorisch konsolidiert und die internationalen Kontakte sind sogar ausgebaut worden. Dennoch ist die finanzielle Decke noch zu dünn, um alle notwendigen Aktivitäten zu sichern.

Hinzu kommt, dass sich die äußeren gesellschaftlichen Bedingungen in diesem Jahr für theoretische Projekte weiter verschlechtert haben. Die soziale Krise erfasst auch die neuen Mittelschichten, die Restriktionen im medialen und kulturellen Bereich haben sich noch einmal dramatisch verschärft. Immer mehr Gruppen und Institutionen möchten Referenten am liebsten zum Nulltarif haben; Honorarzahlungen von Verlagen und Zeitungen bleiben aus; der Buchhandel streicht radikale Gesellschaftskritik mit theoretischem Anspruch fast ganz aus dem Sortiment. Bei Seminaren und Koordinationstreffen steigen die Anträge auf Zuschüsse für Fahrt- und Unterbringungskosten. Und der alltägliche soziale Überlebenskampf verschlingt in wachsendem Ausmaß Energien, die für theoretische und organisatorische Tätigkeit nötig wären.

Je mehr sich so unsere eigenen Prognosen bestätigen, desto geringer droht der materi-

elle Spielraum für theoretische Reflexion zu werden. Auch im Kontext der Ansätze von sozialen Bewegungen scheint sich erst einmal ein im Kern theoriefeindliches Denken falscher Unmittelbarkeit breit zu machen, an das Tendenzen einer verkürzten Wertkritik anschließen. EXIT! wird dagegen auf Distanz zu allen Unmittelbarkeitsforderungen bleiben. Nur so kann in kritischer Solidarität mit sozialem Widerstand das Eigengewicht radikal kritischer Theorie im Sinne der Wert-Abspaltungskritik geltend gemacht werden. Umso mehr ist das Projekt EXIT! auf die Unterstützung aller angewiesen, denen eine solche theoretische Instanz wichtig ist, die sich nicht auf das Anforderungsprofil des bewegungslinken Durchschnittsbewusstseins verkürzen lässt.

Es geht aber auch darum, eine innere Strukturveränderung im Theoriebildungsprozess und Organisationszusammenhang zu stärken, die in den wenigen Monaten seit der EXIT!-Gründung eine ungeahnte Dynamik entfaltet hat. Die Trägerschaft hat sich völlig umgewälzt; es sind mehr neue als alte Mitglieder, und durchwegs mit höheren Ansprüchen und größerer Verbindlichkeit. Noch nie haben sich im wertabspaltungskritischen Zusammenhang so viele Leute aktiv eingemischt und Unterstützung in jeder Hinsicht geleistet, noch nie gab es ein so dichtes Netz horizontaler Kommunikation auf mehreren Ebenen. So hat sich auch ein transnational vernetzter ÜbersetzerInnen-Pool mit eigener Diskussionsstruktur herausgebildet. Vor allem aber konnten noch nie Frauen so unbefangen ihre Kompetenzen einbringen und mit eigenständigen theoretischen Ansprüchen auftreten, ohne auf mehr oder weniger subtile Weise abgeblockt zu werden. Ansatzweise wurden die stumme männerbündische Struktur des alten Krisis-Zusammenhangs und die Lähmung durch verbiesterte Selbstbehauptungs- und Ehrgeizkonkurrenz aufgebrochen. Wir meinen, dass auch diese innere Dynamik im Sinne emanzipatorischer Beziehungen Unterstützung verdient und nicht an materiellen Restriktionen scheitern sollte.

Damit die Tätigkeit von EXIT! für das Jahr 2005 gesichert werden kann, benötigen wir dringend finanzielle Unterstützung über die Mitgliedsbeiträge hinaus. Wir bitten daher nicht nur alle Mitglieder, sondern darüber hinaus auch alle weiteren InteressentInnen, sich jetzt zu Einzelspenden zu entschließen. Auch kleine und kleinste Beträge sind angesichts der angespannten Situation hilfreich. Damit kann (auch bei jederzeit möglicher Kritik an EXIT! im Einzelnen) jenes Mindestmaß an Verbindlichkeit deutlich gemacht werden, ohne das ein theoretisches Projekt auf Dauer nicht tragfähig ist.

Robert Kurz für die EXIT!-Redaktion, Dezember 2004

Spenden bitten wir zu überweisen auf das Konto:
Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften • Postbank Dortmund
Konto 0 446 551 466 • BLZ 440 100 46
Für Überweisungen aus dem Ausland:
IBAN DE13 4401 0046 0446 5514 66 • BIC PBNKDEFF

EXIT! ist mehr als eine Zeitschrift

Rechtlich gesehen gibt es uns seit April 2004 in Gestalt des Vereins für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V., der als Trägerverein des Projekts EXIT fungiert. und dessen Gemeinnützigkeit inzwischen anerkannt ist. Der Verein organisiert alle EXIT-Aktivitäten und sichert sie ggf. finanziell ab. Die Vereinssatzung soll durch die dort vorgesehenen Gremien (Mitgliederversammlung, Beirat) für eine möglichst breite Beteiligung der aktiven Trägerschaft sorgen. Wer EXIT mitgestalten will, sollte daher dem Verein beitreten. Der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 50 Euro / Jahr.

Wir führen Seminare und Diskussionsveranstaltungen durch. Das erste größere Seminar fand im Herbst letzten Jahres vom 19. bis 21. November in Elmstein/Pfalz statt, das nächste folgt voraussichtlich im Herbst 2005. Genaueres zu Inhalt, Ort, Zeit und Anmeldung wird auf unserer Internetseite veröffentlicht.

Die Internetseite www.exit-online.org ist unserer Kommunikationszentrum zwischen den Treffen. Sie enthält viele Texte von EXIT-Autorinnen und -Autoren, auch solche zu aktuellen Themen und mit geringerem theoretischen Anspruch. Einige Texte liegen auch in anderen Sprachen vor, zurzeit in Englisch, Spanisch, Französisch, Portugiesisch, Russisch und Finnisch. Darüber hinaus finden sich dort alle wichtigen Informationen zu Veranstaltungen und anderen EXIT-Aktivitäten. Wer persönlich informiert werden möchte, kann sich in einen Email-Verteiler eintragen (Stand Anfang Februar 2005: 338 Einträge). Darüber hinaus ist auch eine inhaltliche Einmischung seitens der Leserschaft, etwa in Form von Beiträgen für die Homepage, ausdrücklich erwünscht.

Wer die Zeit für eigene Aktivitäten nicht aufbringen kann oder will, uns aber dennoch fördern möchte, kann das durch eine einmalige Spende oder durch eine Fördermitgliedschaft tun. Auch wenn eine Gesellschaft ohne Geld das Ziel ist: Noch brauchen wir es.

An den Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Postfach 210721 • 42357 Wuppertal

○ Ich werde den Verein durch eine einmalige Spende von ..... € unterstützen.

○ Ich möchte dem Verein als ordentliches Mitglied beitreten.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerlich absetzbar. Spendenbescheinigungen werden am Jahresanfang verschickt.

○ Ich möchte dem Verein als förderndes Mitglied beitreten.

○ Ich bitte um eine Einladung zum nächsten Seminar.

Name

Adresse

E-Mail

Datum/Unterschrift

ICH MÖCHTE EXIT! ABONNIEREN

Das Abo beginnt mit der nächsterreichbaren Ausgabe und ist jederzeit kündbar. EXIT! erscheint ca. zweimal jährlich. Der Abopreis beträgt für Einzelhefte bis 144 Seiten € 9, bis 176 Seiten € 10, bis 208 Seiten € 11, bis 240 Seiten € 12 und € 13 darüber hinaus. Im Preis enthalten ist der Versand innerhalb Deutschlands. Abonnenten erhalten EXIT! sofort nach Erscheinen der jeweiligen Ausgabe zugeschickt (Rechnungsstellung mit jeder Ausgabe). Abo-Lieferungen außerhalb Deutschlands zzgl. der Versandkosten.

EXIT! 2 | 2005

Name:

Straße:

PLZ / Ort:

Datum / Unterschrift

Horlemann-Verlag • PF 1307 • 53583 Bad Honnef • Fax: 0 22 24 / 54 29
E-Mail: info@horlemann-verlag.de • www.horlemann-verlag.de

ICH MÖCHTE EXIT! ABONNIEREN

Jörg Ulrich

GOTT IN GESELLSCHAFT DER GESELLSCHAFT

Über die negative Selbstbehauptung des Absoluten

Ein Gegenstand wird sakral in dem Maße, in dem er etwas anderes als sich selbst verkörpert.
Mircea Eliade

Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es berechnen könnte. Auch wird man nicht sagen: Siehe hier! Oder dort! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.
Lukas 17, 20-24

1. Die Aufklärung hat kein Licht

Die in den letzten Jahren immer wieder aufgestellte, aber kaum einmal wirklich ausgearbeitete These, im gesellschaftlichen Fetischverhältnis waren- bzw. wertförmiger Vergesellschaftung verberge sich in irgendeiner Weise Religion oder gar Gott höchstselbst, impliziert ganz offensichtlich, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen den bestimmenden Prinzipien der gegenwärtigen Gesellschaft und denen, die diese, spätestens seit Beginn des Siegeszuges der Aufklärung, endgültig überwunden zu haben behauptet.

Wenn dem so sein sollte, dann handelt es sich hierbei natürlich nicht um eine ungebrochene Kontinuität zwischen vormodernen und modernen Verhältnissen, sondern sicher um eine Einheit von Kontinuität und Bruch, um eine Art Formwechsel, in welchem die Aufklärung nicht nur ihre „dunkle Kehrseite" mitschleppt, von der man sie nur befreien müsste, um ihr helles Licht umso glänzender erstrahlen zu sehen, und auch nicht um ihr Zurückschlagen in Mythologie auf der Höhe ihres Triumphs, wie dies einst Horkheimer und Adorno konstatierten, sondern darum, dass die Aufklärung als einfache Negation der Metaphysik diese zu keinem Zeitpunkt wirklich los geworden ist, dass in der Auffassung, jenseits des positiv Bestimmbaren existiere nichts Übersinnliches mehr, eine Metaphysik ihren Ausdruck findet, die sich als ein diesseitiges Jenseits

begreifen lässt, als sinnlich-übersinnliche Synthesis einer Gesellschaft, welche das Absolute erst wahrhaft in seine Weltherrschaft einsetzt, indem sie es als transzendentes Absolutes radikal überwindet und abschafft.

Die gängigen Gegensatzpaare Metaphysik – Positivismus, Religion/Magie – Wissenschaft, Irrationalismus – Rationalismus usw. transportieren den Schein, ihre jeweils positiv-aufklärerisch besetzte Seite hätte sich komplett von ihrem vormodernen, finsteren, bedrohlichen Gegenteil abgesetzt und das Ganze sei nicht durch und durch, das heißt wesentlich, mit dem vermeintlich Überwundenen sozusagen kontaminiert.

Mit anderen Worten: Das „Licht der Aufklärung" wirft keinen Schatten. Ja, es ist recht eigentlich gar kein Licht, sondern die „Nacht der Welt" (Hegel), in der sich die Metaphysik als Realmetaphysik vor sich selbst verbirgt.[1]

Die Beantwortung der Frage nun, wie dies zu denken sei, wie Religion und Gott sich in der verkappten, realmetaphysischen Form des sich verwertenden Werts durch ihre Abschaffung hindurch erhalten und als Weltherrschaft des „automatischen Subjekts" ihre destruktive Dynamik entfalten, darf sich m. E. nicht im bloßen Konstatieren von Analogien erschöpfen, sondern muss zeigen, wie der Formwechsel des Absoluten sich geschichtlich vollzieht und welche konkreten Anhaltspunkte zu finden sind für das weltimmanente veränderte Fortbestehen dieses Absoluten jenseits einer platten Säkularisierungstheorie, die behauptet, dass hier eine ursprüngliche religiöse Substanz „verweltlicht" wird. Vielmehr kommt es darauf an, die bereits erwähnte Einheit von Einheit und Differenz

1 Nietzsche hat diese Katastrophe des Übergangs von der Metaphysik zur Realmetaphysik als „Tod Gottes" reflektiert, ohne zu ahnen, dass es sich dabei offenbar nur um einen Scheintod handelt. Nicht zufällig erscheint der „tolle Mensch" am hellen Tage mit einer Laterne auf dem Markt und verkündet, er suche Gott. Die Menschen auf dem Markt lachen den vermeintlich Verrückten aus. Sie glauben nicht an Gott, sondern an die Vernunft, denn sie befinden sich nicht zufällig auf dem Markt, jenem Ort, der in der Antike der Ort der Philosophie (agorá) war, des vernünftigen Argumentierens, der Suche nach der Wahrheit, und der nun der Ort einer anderen Vernunft ist, nämlich der ökonomischen Rationalität, des kalkulierenden Denkens im Verhältnis von Kosten und Nutzen. Diejenigen, die den „tollen Menschen" verlachen, denken offenbar, dass die Aufklärung keines Lichtes mehr bedürfe, weshalb sie zwangsläufig den für irre halten müssen, der „am hellen Vormittage" eine Laterne anzündet. „Was taten wir, als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wäscht das Blut von uns ab? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war." (Nietzsche Werke 1969, Bd. II/II, 127)

zwischen der vormodernen und der modernen Welt herauszuarbeiten, welche aus dem Blick gerät, wenn man versucht, den Prozess des Übergangs zur Moderne in die Dichotomie von sakral und profan auseinanderzulegen, um so die These von der Säkularisierung plausibel zu machen, wohingegen doch zu zeigen ist, dass hier nicht die Trennung des Sakralen vom Profanen stattfindet, sondern ihre Vereinigung zur Immanenz-Transzendenz der Wertbewegung.

In diesem Zusammenhang ist durchaus Hans Blumenberg zuzustimmen, wenn er schreibt, dass Säkularisierung „auf keinen Fall als Verweltlichungsprozeß im strengen Sinne des Wortes angesehen werden (kann); denn die Moderne hat nicht eine diesseitige Welt für eine jenseitige eingetauscht, und genau genommen hat sie nicht einmal ein irdisches, jetziges Leben für ein jenseitig-künftiges gewonnen, sie ist bestenfalls auf es zurückgeworfen." (Blumenberg 1974, 16)

Säkularisierung bleibt mithin ein verwirrender Begriff, wenn man berücksichtigt, dass es die traditionelle Funktion der Religion war, „in allen Hochkulturen, die Gesellschaft im Guten wie im Schlechten zu integrieren" (Luhmann 1982, 231), das Hauptthema der Moderne aber gerade die zunehmende soziale Desintegration ist und die auf der Höhe der gegenwärtigen Krise sich geradezu aufdrängende Einsicht, dass man in der modernen Gesellschaft „unter der monetären Illusion, daß man haben könne, was man bezahlen könne, nicht umweltadäquat handeln kann". (ebd.)

Übersetzt man dies aus der verquasten Sprache Luhmanns, dann ergibt sich, dass die zum allgemeinen gesellschaftlichen Selbstzweck gewordene Geldvermehrung quer steht zu einer bedürfnisadäquaten Gesellschaft und der ihr entsprechenden bewussten Organisation des Lebens.

Geschichtlich müsste sich daher der Weg von der religiösen bzw. magischen Integration zur verwertungsrationalen (also modernen) gesellschaftlichen Desintegration zunächst als Auflösungsprozess nachweisen lassen. „Wo das Geld nicht selbst das Gemeinwesen, muß es das Gemeinwesen auflösen." (Marx 1974, 136) Das Geld repräsentiert vormodern also noch nicht den Wert als gesellschaftliche Allgemeinheit, sondern einzig eine traditional gebundene Form der Option auf die Schaffung abstrakten Reichtums, die auf eben diese traditionale Grundlage zerstörend wirkt. Und exakt im Zuge dieser Auflösungsprozesse macht der Gottesbegriff vormodern eine ganze Reihe von Metamorphosen durch – bis er schließlich in der umfassenden Vergesellschaftung über den Wert scheinbar vollständig verschwindet bzw. privatisiert wird und sich so einerseits in die Beliebigkeit je individueller Gottesvorstellungen verflüchtigt und andererseits zur institutionellen Verwaltung tradierter Glaubensbestände in den Kirchen degeneriert, die unter dem stetig wachsenden Modernisierungsdruck selbst hier kein „Heimspiel" mehr haben, sondern zunehmend an Boden verlieren.

Dass Walter Benjamin gleichwohl im Jahr 1921 vom „Kapitalismus als Religion" (vgl. Benjamin 2003) sprechen kann, verweist darauf, dass es sich bei dem Rückzug

Gottes ins Privatleben möglicherweise tatsächlich um einen Schein handelt, der um so wirksamer ist, je intensiver das Geld als die „sichtbare Gottheit" (Marx) das tägliche Leben, d.h. die gesellschaftliche Praxis, bestimmt und damit einen in der Transzendenz angesiedelten Gott wirklich überflüssig macht, weil das göttliche Prinzip der Gesellschaft keine außerhalb seiner selbst existierenden Götter dulden kann und Gott als vormodernes Fetischprinzip in seiner Abschaffung erst wahrhaft zu sich selbst kommen lässt.

In den folgenden Abschnitten werde ich ausgehend von den fragmentarischen Ausführungen Benjamins versuchen, diesen Seitenwechsel des Absoluten von der Transzendenz in die Immanenz nachzuzeichnen und mit einigen grundlegenden Überlegungen zu erklären, warum es mir plausibel erscheint, den Kapitalismus als eine magisch-religiöse Angelegenheit zu verstehen und zu zeigen, dass die Kritik der Politischen Ökonomie nur dann zum Wesen der Sache vordringen kann, wenn sie immer schon und zugleich auch als Metaphysik- bzw. Religionskritik formuliert wird.

2. Kapitalismus als Religion – Das unausgeführte Forschungsprogramm Walter Benjamins

Der im Jahr 2003 von Dirk Baecker herausgegebene Band „Kapitalismus als Religion" (Baecker 2003) enthält Aufsätze zu dem 1921 entstandenen gleichnamigen Fragment von Walter Benjamin, das zu Lebzeiten des Autors unveröffentlicht geblieben ist und heute augenscheinlich im Zusammenhang mit der sich, natürlich abseits des „Mainstreams", intensivierenden Diskussion über das Verhältnis zwischen Religion und Kapitalismus eine Aktualität offenbart, die man sich so sicherlich noch vor einigen Jahren nicht hätte vorstellen können.

In den nachfolgenden Überlegungen geht es nicht darum, die vorliegenden Texte zu referieren, zu kommentieren oder zu rezensieren, sondern eine eigene Interpretation des Fragments zu versuchen, die nur an einigen Stellen auf einzelne Ausführungen der Autoren in Baeckers Band Bezug nimmt.[2]

Benjamins nur wenig mehr als drei Druckseiten umfassender Text beginnt mit der These, der Kapitalismus befriedige grundsätzlich dieselben Bedürfnisse wie einstmals die Religion. Die Pointe besteht dabei darin, dass das Verhältnis zwischen Religion und Kapitalismus nicht als ein äußerliches gefasst wird, etwa so wie in der Theorie Max Webers, in der die „protestantische Ethik" als eine Art religiös bestimmten Bewusstseins lediglich den „Geist des Kapitalismus" prägt, sondern als substanzielles bzw. essenzielles Einssein von Kapitalismus und Religion. Der Kapitalismus ist nach Benjamin also nicht nur durch irgendein religiöses Denken

2 Die nachfolgenden Zitate aus dem Benjamin-Text werden original wiedergegeben – ohne Berichtigung der stellenweise fehlerhaften Zeichensetzung.

mit beeinflusst. Er selber *ist* Religion, weshalb der Titel auch „Kapitalismus *als* Religion" lautet und nicht „Kapitalismus *und* Religion".

> „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben. Der Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus, nicht nur, wie Max Weber meint, als eines religiös bedingten Gebildes, sondern als einer essentiell religiösen Erscheinung, würde heute noch auf den Abweg einer maßlosen Universalpolemik führen. Wir können das Netz in dem wir stehen nicht zuziehn. Später wird dies jedoch überblickt werden." (Benjamin 2003, 15)

Benjamin hält es nach dieser Aussage also offensichtlich für geschichtlich verfrüht, den Nachweis zu erbringen, dass es sich beim Kapitalismus um eben jene „essentiell religiöse Erscheinung" handelt und befürchtet das Abgleiten in eine „maßlose Universalpolemik", wollte man sich bereits zu seiner Zeit an dieses Unternehmen heranwagen. Dies scheint daran zu liegen, dass es zu diesem Zeitpunkt erst um eine verborgene, eine „ungereifte Gottheit" (ebd., 16) geht, die noch eine unbestimmte historische Wegstrecke zurücklegen muss, um in die Unverborgenheit und damit Erkennbarkeit hinaus treten zu können. Diese Auffassung Benjamins ist erklärungsbedürftig. Doch bevor diese notwendige Erklärung des für Benjamin noch zu frühen Zeitpunktes in Angriff genommen wird, gilt es auf die bereits im zitierten Anfang des Textes enthaltene Anspielung auf Nietzsche einzugehen, der erst im weiteren Verlauf des Textes explizit genannt wird.[3] Der oben bereits erwähnte „tolle Mensch" Nietzsches nämlich, der am hellen Tage auf dem Markt eine Laterne anzündet und behauptet, er suche Gott, sieht sich, ebenso wie Benjamin, als ein zu früh Gekommener:

> „Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. ‚Ich komme zu früh', sagte er dann, ‚ich bin noch nicht an der Zeit. Dieses ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen.'" (Nietzsche Werke 1969, Bd. II/II, 127)

Das „ungeheure Ereignis", welches die Menschen noch nicht zur Kenntnis genommen haben, ist der Tod Gottes. Die Menschen sind fortan mit der Zumutung konfrontiert, die vakant gewordene Stelle Gottes selber auszufüllen. Exakt dies aber haben sie noch nicht begriffen, und sie sind mit dieser Anforderung maßlos überfordert. Und eben diese Überforderung treibt sie in die Maßlosigkeit eines zwanghaften, auf Unendlichkeit angelegten Handelns[4], welches von bedürftigen,

3 Vgl. ebd.: „Der Typus des kapitalistischen religiösen Denkens findet sich großartig in der Philosophie Nietzsches ausgesprochen."

4 Nietzsche selbst hatte übrigens bereits erkannt, dass ein Zusammenhang besteht zwischen traditioneller Gottgläubigkeit und der nach dem Tod Gottes einsetzenden Liebe zum Geld als dem neuen Machtmittel: „Woher diese unmäßige Ungeduld, welche jetzt den Menschen zum Verbrecher macht, in Zuständen, welche den entgegengesetzten Hang besser erklären würden? Denn wenn

endlichen Wesen nicht durchgehalten werden kann und sie in die Selbstzerstörung treibt. Dieser Umstand führt Benjamin zu der Einsicht, dass Gott gar nicht tot ist, sondern nur von der Transzendenz in die Immanenz gewechselt hat, so dass er nunmehr „ins Menschenschicksal einbezogen" (Benjamin 2003, 16) ist. Hatte die klassische Religionskritik von Feuerbach bis Marx Gott als eine Projektion des menschlichen Wesens in die Transzendenz gedeutet, hatte dann Nietzsche daraus die Konsequenz gezogen und der jenseitigen Vaterfigur den Totenschein ausgestellt, so diagnostiziert Benjamin erstmals diesen Seitenwechsel des Absoluten als die aufgelöste, zum Gesellschaftsprozess verflüssigte Substanz Gottes.

Die Bemerkung nun, dass man das Wesen der Kapitalismusreligion erst später in vollem Umfang wird erkennen können, bezieht sich auf die Überzeugung Benjamins, dass dieses Wesen als ein in der Geschichte sich erst entfaltendes verstanden werden muss, das von der Kritik erst dann voll erfasst werden kann, wenn seine inneren Entwicklungsmöglichkeiten ausgeschöpft und es an der absoluten Schranke seiner ruinösen Selbstreproduktion angelangt ist. Dieses geschichtsphilosophische Moment (vgl. Baecker 2003, 265 ff) ergibt sich aus der dreifachen Bestimmung dessen, was nach Benjamin den Charakter des Kapitalismus als einer Religion im Kern ausmacht, nämlich erstens, dass der Kapitalismus als eine „reine Kultreligion" (Benjamin 2003, 15) in Erscheinung tritt, die keine Dogmatik kennt und keine Theologie[5], sondern einzig im Vollzug des Kultus besteht, der sich in der gesellschaftlichen Praxis als religiös gefärbter Utilitarismus (Vgl. Benjamin 2003, 15) zeigt. Dies führt zweitens zu der Feststellung, dass der Kultus von „permanenter Dauer" (Benjamin 2003, 15) ist. Es gibt keine Pause, kein Innehalten, „keinen Tag, der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der

dieser falsche Gewichte gebraucht, jener sein Haus anbrennt, nachdem er es hoch versichert hat, ein dritter am Prägen falschen Geldes Anteil nimmt, wenn drei Viertel der höheren Gesellschaft dem erlaubten Betruge nachhängt und am schlechten Gewissen der Börse und der Spekulation zu tragen hat: was treibt sie? Nicht die eigentliche Not, es geht ihnen nicht so ganz schlecht, vielleicht sogar essen und trinken sie ohne Sorge – aber eine furchtbare Ungeduld darüber, daß das Geld sich zu langsam häuft, und eine ebenso furchtbare Lust und Liebe zu gehäuftem Gelde drängt sie bei Tag und bei Nacht. In dieser Ungeduld und in dieser Liebe aber kommt jener Fanatismus des Machtgelüstes wieder zum Vorschein, welcher ehemals durch den Glauben, im Besitz der Wahrheit zu sein, entzündet wurde und der so schöne Namen trug, daß man es daraufhin wagen konnte, mit gutem Gewissen unmenschlich zu sein (Juden, Ketzer und gute Bücher zu verbrennen und ganze höhere Kulturen, wie die von Peru und Mexiko auszurotten). Die Mittel des Machtgelüstes haben sich verändert, aber derselbe Vulkan glüht noch immer, die Ungeduld und die unmäßige Liebe wollen ihre Opfer: und was man ehedem ‚um Gottes willen' tat, tut man jetzt um des Geldes willen, das heißt um dessen willen, was jetzt am höchsten Machtgefühl und gutes Gewissen gibt." (Nietzsche Werke 1969, Bd. II/I, 204)

5 Vgl. ebd. – Die Frage, ob eine reine Kultreligion grundsätzlich ohne Theologie auftreten muss, wäre gesondert zu diskutieren. Eine ganze Reihe von Anzeichen jedenfalls spricht dafür, dass der Kapitalismus als Religion seine spezifische, nur ihm angehörige Form von Theologie ausgebildet hat, etwa in den wissenschaftlichen Denkformen und Methoden sowie insgesamt in den Formen, in denen hier „Wahrheiten" produziert werden.

Entfaltung allen sakralen Pompes, der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre." (ebd.) Die rastlose Verwertung des Werts kennt keine Auszeiten, sie vollzieht sich rund um die Uhr, Tag für Tag – ein Gottesdienst ohne Ende[5a] (ebd.). Drittens, und dies ist der entscheidende Punkt in Benjamins Beschreibung des kapitalistischen Kultus, geht es hier um einen geschichtlich fortschreitenden Prozess der Verschuldung. „Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entsühnenden, sondern eines verschuldenden Kultus." (ebd.) Es gibt einerseits immer zu wenig Wert, um den unendlichen Hunger des kapitalistischen Gottes zu stillen, weshalb die Verwertung und damit die Verwandlung alles Konkreten in Wert, in abstrakten Reichtum immer schneller und immer intensiver voran getrieben werden muss, andererseits und zugleich treibt derselbe Prozess immer tiefer in die Verschuldung, in Schuld und Schulden. Der Gott der Moderne (Wert) ist der niemals zu befriedigende Gläubiger, bei dem sich die Subjekte durch den Zwang zur Produktion von immer mehr Wert (Mehrwert) auf fortschreitend erweiterter Stufenleiter verschulden müssen, wobei die unproduktiven, abgespaltenen, nicht verwertungstauglichen „Elemente" als unnütze „Kostenfaktoren" ausgesondert und schließlich eliminiert werden.

Und diese selbstdestruktive Form von Kultreligion, betont Benjamin, ist nicht reformierbar, sie muss bis ans bittere Ende getrieben werden – bis zur restlosen Verschuldung Gottes. Alle Versuche, den Kapitalismus aus sich selbst heraus zu überwinden, müssen deswegen scheitern. Nietzsche, Freud[6] und auch die sozialistischen Vorstellungen hängen, ohne es zu merken, am Tropf der radikal immanenten Religion des Kapitalismus. Seine Kritik indes, so ist daraus zwanglos zu schließen, muss diese Radikalität noch überbieten und hat daher seinen von Beginn an destruktiven Charakter herauszuarbeiten. Die hausbackene Ansicht, Aufklärung, Moderne und schließlich der Kapitalismus selbst, dem sie zugehören, hätten ja auch ihre guten Seiten, wird damit unrettbar obsolet. Echte Kritik am Kapitalismus ist absolut radikal – oder sie ist nicht, bleibt Scheinkritik, aus der den Kritisierenden das Kritisierte wieder pausbäckig gesund entgegen blickt.

5a In der umfassend von der Wertabstraktion bestimmten Gesellschaft, so kann Benjamins Hinweis auf den "permanenten Kultus" interpretiert werden, findet tagtäglich ein „gigantischer Fetischdienst" statt, weshalb „keine Rede davon" sein kann, dass „die moderne Gesellschaft sich von der Religion emanzipiert hätte. Sie ist sich selbst zur Religion geworden, und zwar so, daß sie den herkömmlichen Unterschied von profaner und sakraler Sphäre aufhebt. Beide verschwinden ineinander." (Türcke 1988) Der Kapitalismus ist dauernde, ununterbrochene Feier eines kultischen Festes, Selbstdarstellung der Ware und Tanz des Wertes um das Allerheiligste seiner Vermehrung von Ewigkeit zu Ewigkeit. „Es geht um die Inszenierung der Waren und um die Selbstinszenierung der Menschen. Es geht um die Inszenierung von Politik, die Selbstinszenierung von Firmen. Es geht um die Inszenierung ganzer Städte, ja des großen kapitalistischen Festes als solchem." (Böhme 1995, 65)

6 „Die Freudsche Theorie gehört auch zur Priesterherrschaft von diesem Kult. Sie ist ganz kapitalistisch gedacht. Das Verdrängte, die sündige Vorstellung, ist aus tiefster, noch zu durchleuchtender Analogie das Kapital, welches die Hölle des Unbewußten verzinst." (ebd., 16)

> „Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist, das Aushalten bis ans Ende, bis an die endliche völlige Verschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweiflung [...]. Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins, sondern dessen Zertrümmerung ist." (Benjamin 2003, 16)

Erst wenn das Zelebrieren des Kultus an seine Grenze stößt, erst wenn die Verschuldung und damit die Verzweiflung ihren Höhepunkt erreicht haben, kann die hier wirkende göttliche Macht als solche erkannt werden. Beim „Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn" (ebd.) bleibt die kapitalistische Religion ihren Gläubigen verborgen. Ihr Grundzug besteht darin, „daß ihr Gott verheimlicht werden muß, erst im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden kann." (ebd.)

Doch dieser Zenit der Verschuldung jenes Gottes, der heute in der Tat als der Wert bzw. das Kapital angesprochen werden kann, ist zugleich sein Absturz (vgl. Ulrich 2002, 320 ff), sein Zerfall und damit möglicherweise Götterdämmerung und Weltuntergang. Es könnte mithin so scheinen, als begreife Benjamin den Kapitalismus als Wiederkehr einer unbeeinflussbaren Schicksalsmacht, welche unaufhaltsam auf die Apokalypse zusteuert. Die von der traditionellen Religion versprochene Erlösung ist jedenfalls mit dem Kapitalismus gründlich misslungen. An ihre Stelle tritt der Erlös, die ewige Seligkeit wird zur Unendlichkeit der Geldvermehrung, also zu einem rein weltimmanenten Geschehen mit dem einzigen Zweck, sich als eben dieses Geschehen in der Art eines ewigen Kreislaufs in die Leere einer unabsehbaren Zukunft hinein zu reproduzieren. Benjamin hält jedoch grundsätzlich an der Möglichkeit einer Erlösung bzw. Befreiung von der ruinösen Dynamik der kapitalistischen Religion fest. Diese Möglichkeit entwirft er in Abgrenzung zu Nietzsche und dessen Konzeption des Übermenschen, der die herrschende Religion gleichsam überwältigt und als geschichtlich neuer Menschentypus übersteigt. „Der Übermensch ist der ohne Umkehr angelangte, der durch den Himmel durchgewachsne, historische Mensch." (Benjamin 2003, 16) Bei allem Lob für die diagnostische Kraft im Denken Nietzsches glaubt Benjamin allerdings nicht an die „Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschenhaftigkeit" (ebd.), sondern sieht die kollektive Einsicht in die destruktive Religiosität des Kapitalismus erst auf dem Gipfelpunkt des Ruins möglich werden, auf dem die verschuldete Gottheit sich endlich als selbstzerstörerische gesellschaftliche Praxis offenbart (vgl. auch von Soosten 2003, 124 f).

Die Andeutungen Benjamins zum geschichtlichen Gang der Verschuldung verweisen auf einen ganz anderen, noch von den Auffassungen Max Webers sich kritisch abhebenden, Ursprung der kapitalistischen Modernisierung, als er uns in den gängigen, fortschrittsseligen Emanzipationsgeschichten berichtet wird, deren Erzähler nicht müde werden, die Erhebung des „freien Subjekts" aus der dunklen Nacht des Mittelalters zum strahlenden Licht eines rationalen

Weltbezuges zu loben und zu preisen. Robert Kurz (Kurz 2002) hat sowohl die kriegsökonomischen Ursachen der Entwicklung von abstrakter Arbeit und derjenigen des Geldes zum gesellschaftlichen Selbstzweck als auch das damit einher gehende Verschwinden der im Vergleich – entgegen der herrschenden Meinung – relativ freien mittelalterlichen Menschen zu Gunsten der Entstehung des auf dem Prokrustesbett der Wertform verstümmelten Subjekts der Moderne in seinem Aufsatz „Der Knall der Moderne" dargestellt und in diesem Zusammenhang auch auf die von Weber analysierte geistige Verbindung zwischen Kapitalismus und Protestantismus hingewiesen.[7]

> „Die wirklichen destruktiven und mörderischen Resultate der Modernisierung verweisen auf einen anderen Anfang als den offiziellen aus der ideologischen Kinderfibel. Seitdem Max Weber auf den geistigen Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus hingewiesen hat, ist die Urgeschichte der Moderne erst sehr grob und keineswegs kritisch klassifiziert worden." (Kurz 2002)

Steht der Protestantismus bei Weber allerdings in dem äußerlichen Verhältnis einer Begünstigung zum Kapitalismus (der Protestantismus wirkt sich begünstigend auf die Entstehung des Kapitalismus aus), so sind bei Benjamin beide wesentlich miteinander verbunden, indem der Kapitalismus den Protestantismus parasitär besetzt und sich schließlich, gewissermaßen in der Form einer historischen Entpuppung, in die kapitalistische Religion verwandelt. „Der Kapitalismus hat sich [...] auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt..." (Benjamin 2003, 17)

Im Prinzip geschieht hier also auf der geistigen Ebene dasselbe, was Kurz in den realen geschichtlichen Vorgängen konstatiert. Ebenso wie die aus der Revolutionierung der Waffentechnik erwachsende Entwicklung der Wert- bzw. Geldform sich der abstrakten Fähigkeit der Menschen zu arbeiten und/oder zu kämpfen bemächtigt und diese so gewaltsam aus ihren traditionalen Lebensformen reißt und unter die Herrschaft geldförmiger Rationalität zwingt (Vgl. Kurz 2002), okkupiert eben diese Rationalität die Religion und macht sie sich gleich. Schließlich kommt das protestantische Arbeitsethos ja aus der Realität des insgesamt zur allgemeinen Herrschaft strebenden Kapitalismus mit der ihm eigenen Entfaltung der die konkrete Welt buchstäblich wegarbeitenden „Destruktivkräfte" (Kurz) und nicht umgekehrt. „Das Christentum der Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt." (Benjamin 2003, 17)

Diese These macht die Rede von dem am Christentum parasitär sich entwickelnden und dieses schließlich okkupierenden Kapitalismus problematisch. Wenn sich das Christentum „in den Kapitalismus umgewandelt" hat, dann kann

7 Eine genauere Bestimmung der mittelalterlichen Vorgeschichte dieser kriegsökonomischen Durchsetzung der Wertform erscheint indes wünschenswert, da Kurz lediglich beschreibt, dass geschichtlich hier die Entstehung der Wertform anzusiedeln ist, nicht aber, wie es dazu kommen konnte bzw. welche Voraussetzungen gegeben sein mussten, um diese Entwicklung in Gang zu setzen.

hier abermals keine Beziehung der Äußerlichkeit mehr behauptet werden (parasitäre Entwicklung, Okkupation), sondern es muss von einem inneren Zusammenhang ausgegangen werden, eben der oben erwähnten Einheit von Kontinuität und Bruch zwischen Christentum und Kapitalismus.

Der heute zur allgemeinen Weltreligion avancierte Kapitalismus hat sich derart in die Geschichte des Christentums eingeschrieben und aus dieser heraus zur Weltherrschaft aufgeschwungen, dass er von dieser Geschichte nicht mehr zu trennen ist. Der Kapitalismus als reine Immanenzreligion hat die Transzendenz sozusagen geschluckt und in seine eigene permanente Selbstüberschreitung transformiert. Es gibt kein Außen in diesem System der immanenten Transzendenz – alles ist Teil der gigantischen Bewegung Gottes durch die Welt. Eben dies ist im Blick auf die Vorgeschichte des Kapitalismus zu klären.

Benjamin formuliert gegen Ende seiner Notizen ein Forschungsprogramm, das diesen wert- bzw. geldförmigen Gang des Kapitalismus durch die Geschichte aufklären soll.

> „Methodisch wäre zunächst zu untersuchen, welche Verbindungen mit dem Mythos je im Laufe der Geschichte das Geld eingegangen ist, bis es aus dem Christentum soviel mythische Elemente an sich ziehen konnte, um den eigenen Mythos zu konstituieren." (ebd.)

Am Verhältnis zwischen Gott und Geld müsste sich demnach die Entwicklung der verschiedenen Arten menschlicher Selbstentfremdung nachzeichnen lassen bis zur gleichsam dichtesten Form dieser Selbstentfremdung im sich verwertenden Wert als gesellschaftlicher Allgemeinheit, für welche Geld nur noch Erscheinungsform ist.

Da es sich hierbei um ein sehr komplexes, umfangreiches Programm handelt, kann in den folgenden Überlegungen zunächst lediglich ein Grundriss der Theorie gezeichnet werden, die künftig mit detaillierten historischen Untersuchungen zu erweitern und auszuformulieren ist.

3. Die Entstehung Gottes aus der Welt – Mythos und Logos

Bei der Betrachtung vormoderner Verhältnisse muss erstens beachtet werden, dass die Produktion und Reproduktion dieser Verhältnisse nicht mit dem Begriff Arbeit in Verbindung gebracht werden kann, welcher ausschließlich für die Gesellschaft des entwickelten Kapitalverhältnisses konstitutiv ist (es gibt keine konkrete Arbeit ohne abstrakte) und keineswegs transhistorische Gültigkeit beanspruchen kann (vgl. Kurz 2004, 44 ff). Zweitens, und dies ist entscheidend für das Verständnis der historisch jeweils geltenden Gottesvorstellungen, dürfen die vormodernen Verhältnisse nicht allzu voreilig als unmittelbare persönliche Herrschaftsverhältnisse gefasst werden, sondern als selber immer schon über die Transzendenz vermittelte

(vgl. ebd., 51). Beide Voraussetzungen müssen in der Auseinandersetzung mit historischen Gegebenheiten durchgehend mitreflektiert werden, will man nicht der Ontologisierung moderner oder der Idealisierung vormoderner Verhältnisse aufsitzen. Von hier aus kann die Betrachtung der geschichtlichen Metamorphosen Gottes aufgenommen werden.

Wie immer verschieden man sich Gott auch vorstellen mag, bestimmbar ist er durchgehend als der zu den Menschen Andere, indem er alle Attribute auf sich vereinigt, die den Menschen als solchen nicht zugesprochen werden können: Unsterblichkeit, Unfehlbarkeit, Allwissenheit usw. Dies bedeutet aber, dass Gott ein Produkt menschlicher Selbstreflexion ist und damit ein Produkt menschlicher Praxis, die sich aus dem bewusstlosen Eingebundensein tierischen Daseins gelöst und der Welt gegenüber gestellt hat, die fortan erklärt und bewältigt werden muss. Betrachten wir nun den Mythos als die frühe Form dieser Welterklärung und Weltbewältigung, dann fällt zunächst auf, dass die Vielheit der mythologischen Götter (Polytheismus) den Menschen noch nicht als rein transzendente Wesenheit gegenüber steht.[8] Als in der Welt anwesende stellen diese Götter erst eine Art Übermenschen dar, aus deren Handeln und deren Interaktion mit den Menschen das Bild der Welt *für* die Menschen sich zusammenfügt. So können die bestehenden Verhältnisse nicht als menschliches Produkt begriffen werden, sondern gelten vielmehr als unbefragbar vorgegebene „Ordnung der Dinge", in die einzig durch die über das Opfer, das Ritual und den Kultus vermittelte Kommunikation mit den Göttern eingegriffen werden kann. Hier ist „jede Handlung, die einen klar umrissenen Sinn hat – Jagd, Ackerbestellung, Spiele, Konflikte, Sexualität usw. –, [...] auf irgendeine Weise des Heiligen teilhaftig." (Eliade 1986, 41) Mit anderen Worten: Praxis besteht in einer nicht trennbaren Einheit menschlichen und göttlichen Handelns und dient der Bestätigung und Stabilisierung der gegebenen Ordnung. Eben deswegen ist Odysseus gerade nicht das „Urbild des bürgerlichen Individuums" (Horkheimer/Adorno 1971, 42), wie Horkheimer und Adorno schreiben, weil er sich selbst nicht abstrakt als Exemplar der Gattung Mensch begreifen kann, sondern einzig als der „listenreiche Odysseus", der er nur in dieser ganz konkreten Bestimmtheit ist – und sonst nichts. Der Umstand, dass Odysseus beim Opfern die Götter auf Teufel komm raus belügt und betrügt, wird von Horkheimer und Adorno umstandslos als Frühform der Übervorteilung im Tauschhandel gedeutet und letztlich mit klas-

8 Neben dem griechischen Polytheimus sind hier ebenfalls archaisch-magische Weltverhältnisse zu nennen, in denen die Ungeschiedenheit von Immanenz und Transzendenz sich als unmittelbare Einheit von Menschen, Geistern und Dämonen usw. darstellt. Einzelne Menschen (Medizinmänner, Schamanen) verfügen hier über die Fähigkeit, in direkten Kontakt mit den transzendenten Mächten zu treten, wie insgesamt alle Menschen als aus der Transzendenz kommend und in sie zurückkehrend gedacht werden (Ahnenkult).

sengesellschaftlichen Ausbeutungsverhältnissen gleich gesetzt.[9] Demgegenüber ist darauf zu bestehen, dass es sich beim bürgerlichen Individuum einerseits und einer mythologischen Figur wie Odysseus andererseits um historisch ganz „verschiedene Menschentypen" (Eliade 1986, 153) handelt. Odysseus ist keineswegs bereits der historische Mensch, „der sich als geschichtliches Wesen erkennt und als solches will" (ebd.), sondern eingebunden in den „gesetzmäßigen Gang" der vorgegebenen Ordnung (vgl. Müller 1977, 277). Nicht zufällig heißt der zu diesem Weltbewusstsein gehörige Zeitbegriff *rhythmós*, also nicht geschichtliche Zeit, sondern Zeit gemäß der erwähnten unveränderbaren Ordnung der Dinge (vgl. ebd., 277 ff).

Erst die Trennung der Einheit göttlichen und menschlichen Handelns markiert einen gravierenden historischen Einschnitt. Mit dem Verschwinden der Götter aus der Welt in die Transzendenz entsteht das Göttliche als das zum Menschen ganz Andere – und es beginnt die Geschichte der Theologie als Geschichte der Abspaltung des Göttlichen vom Natürlichen. Der Mann Gott steht in einer exklusiven Verbindung zum männlichen Geist, der sich in der metaphysischen Wesensschau seiner Teilhabe an der Ewigkeit vergewissern kann, während die weiblich konnotierte Natur in die Position einer fremden Äußerlichkeit gedrängt wird. Die weibliche „Natur" hängt fortan am Tropf des männlichen bzw. patriarchalen Schöpfergeistes.

Zu beantworten ist hier die Frage, wie es denn zu dieser Trennung kommt und welche Bedeutung nun dem vom *Theos* durchdrungenen *Logos des Kosmos* zukommt. Betrachtet man das Verschwinden der mythologischen Weltgötter und damit den Untergang der durch sie und mit ihnen konstituierten Welt, dann wird man auf den Gebrauch des Geldes aufmerksam und auf die Entstehung des rationalen Denkens mit der ihm eigenen Kraft der Negation, wofür die Figur des penetrant fragenden Sokrates steht, den Nietzsche deshalb nicht zufällig als einen „Wirbel und Wendepunkt in der Weltgeschichte" bezeichnet.

Bei dem Versuch indes, die beiden erwähnten Phänomene und ihren möglicherweise gegebenen Zusammenhang zu erklären, stößt man „sogleich auf erstaunliche Schwierigkeiten" (Müller 1977, 26), weil es bis heute nicht klar ist, was genau in diesem Zusammenhang unter Geld zu verstehen ist und in welcher Art und Weise dieses noch nicht vom Wert her bestimmbare Geld traditionale Gemeinwesen auflöst (vgl. ebd., 26 ff). Vom Wert kann deswegen hier noch keine Rede sein, weil der Wert auf Arbeit basiert. Und Arbeit im modernen, kapitalistischen Sinn gab es bei den Griechen nicht.

9 Vgl. ebd., S. 47 ff – Zudem ist zu berücksichtigen, dass es nicht immer ausgemacht ist, wann von Lüge oder Betrug gesprochen werden kann und wann von einem bloßen Irrtum. Das Altgriechische besitzt keine gesonderten Worte dafür. Das Wort pseudos bezeichnet das ganze Bedeutungsfeld, ob nun gelogen, betrogen oder einfach nur geirrt worden ist.

Ohne die von Müller erwähnten Schwierigkeiten an dieser Stelle mit einer detaillierten Erklärung der Geldentstehung überwinden zu können, sei hier immerhin die folgende auch mit den Andeutungen und Vermutungen Benjamins korrespondierende Skizzierung gewagt.

In der vorliegenden Literatur zum Thema wird immer wieder auf den Ursprung des Geldes aus dem Opfer bzw. dem Geschenk hingewiesen (vgl. z.B. Müller 1977/ Deutschmann 2001/Laum 1924). Das Geld ist demnach nicht durch irgendeine Art von Konvention entstanden, sondern „aus einer dem Geldgut ursprünglich zugeschriebenen numinosen oder zeremoniellen Qualität" (Deutschmann 2001, 80). Das Opfer als eine Art Handelsbeziehung zwischen Menschen und Göttern verlangte zunächst immer die Darbietung eines konkreten Reichtum repräsentierenden Gegenstands, meistens eines Tieres (Rind, Ziege usw.). Es wurden also Teile der zur eigenen Reproduktion dienenden Güter den Göttern sozusagen zum Fraß vorgeworfen. Nun ist es aber keineswegs so, dass das Geld unabhängig von den Opferhandlungen entstanden wäre, um diese dann sozusagen von außen zu usurpieren, sondern umgekehrt. Das Geld entsteht aus dem Opfer selbst, indem die Tendenz zu seiner Symbolisierung sich ausbreitet. Statt des Tieres wird nun etwa ein Metallstück mit dem Bild des Tieres geopfert, so dass der konkrete Reichtum erhalten bleibt, während den Göttern in Gestalt der Münzen nur das Versprechen, die Option auf diesen Reichtum dargeboten wird (vgl. ebd., 81). Mit dieser Ersetzung des konkreten Reichtums durch die Optionsmünzen kommt die Dimension der Zeit ins Spiel. Es findet keine unmittelbare Rückbindung des Menschlichen ans Göttliche mehr statt, die sich im Augenblick erfüllt (Kairos)[10], sondern eine in die Zukunft verschobene. Die Götter reagieren in der Zukunft auf das Opfer, indem sie es annehmen oder verwerfen. In den Horizont des zwischenmenschlichen Verkehrs rückt diese Symbolisierung erst dann, wenn den Göttern das Versprechen gegeben wird, anderen Menschen künftig etwas Konkretes zu übereignen bzw. es sich von ihnen nehmen zu lassen. Auf diese Weise nämlich bleibt zwar einerseits die Rückbindung an die Götter erhalten, andererseits aber findet bereits eine Abstraktion statt vom Vollzug des Opfers und damit ein Stück Verfügungsfreiheit über die Zukunft, die Möglichkeit, sich – immer noch im Rahmen der sozialen Ordnung, aber diese bereits gleichzeitig übersteigend – vom Eingebundensein ins schlechthin Gegebene im Blick auf eine erst noch zu realisierende Zukunft zu distanzieren. In diesem Freiheitsgewinn bzw. Dispositionsspielraum liegt die gegenüber der Ordnung auflösende Kraft des Geldes. Die göttlich verbürgte Option auf konkreten Reichtum beruht hier bereits auf einer Abstraktion von eben diesem Reichtum und setzt die von Benjamin erwähnte „Verschuldung" (hier noch gegenüber den Göttern) in Gang.

10 Der Opferritus ist kein Vollzug in der Zeit, sondern zielt darauf, „daß die Zeit [...] vernichtet werden soll." (Eliade 1986, 49)

Doch diese Abstraktion hat auch eine entscheidende Auswirkung auf die Weltgötter – sie treibt sie ihrerseits in die Abstraktion und löst so das mythologisch bestimmte Gemeinwesen auf. „Die Götter wurden weniger als menschenähnliche Wesen mit Appetit auf menschliche Reichtümer denn als abstrakte Wesenheiten vorgestellt, die mit symbolischen Darbietungen zufriedengestellt werden konnten." (Deutschmann 2001, 81) Das Göttliche trennt sich von der Welt, bleibt aber zugleich als das sie bestimmende Prinzip erhalten, welches bleibende Ordnung gewährleistet. Selbst die Messiaserwartung in der jüdischen Religion kennt noch keine Geschichte im Sinne von Veränderung der bestehenden Verhältnisse, sondern bleibt im „schreckenerregenden Dialog mit Jahwe" auf eine sich grundsätzlich nicht verändernde Welt verwiesen.

> „Gott erscheint nun als der große Handwerker, der in seinen Ideen die Welt vorentwirft und in seiner Macht sie jenen gemäß schafft. Damit aber werden Nähe und Ferne Gottes anders gedacht als im frühen Griechentum. Gott ist nicht mehr unmittelbar im Wirklichen anwesend, sofern die Welt nicht die Stätte seines Daseins, sondern das Produkt seines Wirkens ist; er ist aber vermittelt anwesend, sofern das Geschaffene wesensmäßig die Spur des Schaffenden an sich trägt." (Weischedel 1983, 53)

Gott (oder „das Göttliche") ist hier immer noch weit davon entfernt, sich „in Gesellschaft der Gesellschaft" zu befinden, denn es gibt kein vergesellschaftendes Prinzip in der Welt selbst, sondern nur die göttliche Ordnung, in welcher der Theos nunmehr als Logos gedacht wird, als die innere Vernunft der gegebenen Ordnung, nach deren Maßgabe das gute Leben anzustreben sei. Daher auch der hohe Stellenwert des Begriffs der Praxis bei Aristoteles als Leben nach den Gesetzen der daseienden Vernunft, die letztlich zusammen fällt mit der Theoria, der Erkenntnis (zweckfreie Betrachtung) eben dieser Vernunft. Bei alledem gibt es offensichtlich keine subjektive oder individuelle Freiheit im modernen Sinn, sondern lediglich das Eingebundensein in das unbefragbare, unkritisierbare Gemeinwesen. Und doch entsteht das Prinzip der subjektiven Freiheit bereits in der Polis als die Möglichkeit, sich von dem „natürlichen" Platz im Gemeinwesen zu distanzieren und dadurch zu dessen Auflösung beizutragen. „Dies Prinzip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Prinzip der modernen, ausgebildeten Zeit. Dies Prinzip ist in die griechische Welt auch gekommen, aber als Prinzip des Verderbens der griechischen Staaten, des griechischen Lebens." (Hegel 1971, 114) Die Möglichkeit zur Erlangung dieser subjektiven Freiheit, die ins Verderben führt, ist wiederum an die Existenz des Geldes gebunden und damit an eine lineare Zeit, in der Freiheit als Möglichkeit des Zugriffs auf Zukunft sich realisiert, ein Umstand, welcher der in sich geschlossenen „göttlichen Ordnung" diametral zuwider läuft. Platon, Aristoteles und zahlreiche andere antike Autoren warnen immer wieder vor dieser auflösenden Macht des Geldes und kritisieren die mit ihm gesetzte Tendenz zur Maßlosigkeit, welche „den rechten Sinn der Menschen verkehrt" (Sophokles)

und das Gemeinwesen in den Untergang treibt (vgl. Müller 1977, 25 ff). Um es der Wichtigkeit halber noch einmal zu wiederholen: Geld ist im Zusammenhang mit der Polis nicht Erscheinungsform einer über den Wert sich synthetisierenden Arbeitsgesellschaft, sondern geradezu das Gegenteil, nämlich ein Medium, mit dem gegeben ist, sich über die bestehende Ordnung erheben zu können oder aus ihr herauszufallen und letztlich ihr Gefüge aufzubrechen, indem man den festen Platz im Ganzen verlässt, so dass es sein kann, dass „einer das Seinige alles vertun kann und ein anderer es erwerben, und der es vertan hat, in der Stadt wohnen, ohne irgendeinem von ihren Teilen anzugehören, denn er ist weder Gewerbsmann noch Handwerker, weder Reiter noch Fußknecht, sondern heißt schlechthin der Arme und der Unbemittelte." (Platon 1958, 253)

Diese Entstehung abstrakter Menschen, Menschen, die sich in der Gemeinschaft nicht mehr einordnen lassen, weil sie sich nicht über ihren Stand, sondern über ihr Verhältnis zum abstrakten Medium Geld definieren, ist der Grund des Auflösungsprozesses der Polis, und zwar nicht, obwohl diese sich noch nicht auf abstrakte Arbeit als vergesellschaftendes Prinzip gründete, sondern gerade weil dies nicht der Fall war. Eine auf Arbeit gegründete Polis hätte noch Entwicklungsmöglichkeiten gehabt und das Prinzip der Abstraktion entfalten können. Als in sich geschlossene, göttliche Ordnung musste sie indes an der Abstraktion zugrunde gehen.

Und deshalb geht mit der Polis auch die ihre Einheit verbürgende Gottesvorstellung unter. Gott verschwindet als Nexus der einheitlichen Ordnung endgültig in dem Maße aus der Welt, in dem die innere Einheit dieser Welt durch das Geld zerstört wird.

An diesem geschichtlichen Wendepunkt reflektiert die Gnosis das neue Verhältnis zum Göttlichen und muss feststellen, dass dieses als Prinzip einer vernünftigen, weil gottgegebenen Ordnung unwiederbringlich die Welt verlassen hat.

> „Den Ausgangspunkt des gnostischen Denkens bildet das Gefühl der Heimatlosigkeit in der Welt, das dem spätantiken Menschen überhaupt eigen ist. Sie wird von den Gnostikern als das wesensmäßige Geschick der Menschen verstanden. [...] Die Überzeugung von der durchgängigen Anwesenheit des Göttlichen in der Welt, wie sie das ursprüngliche griechische Denken bestimmt hat, ist verschwunden. Das Wesen der Welt ist die Gottverlassenheit." (Weischedel 1983, 76 f)

Die logische Konsequenz aus dieser Einsicht in die Gottverlassenheit der Welt ist es nun, dass keine Vereinigung der Erkenntnis mit dem göttlichen „Logos des Kosmos" mehr möglich ist. Es kann nur noch darum gehen, „die Gottheit rein als solche, in ihrer schweigenden Unzulänglichkeit, zu denken, und doch der Faktizität der Welt Rechnung zu tragen" (ebd., 79). Eben darin besteht das Gefühl einer grundsätzlichen Zerrissenheit, welches die Gnosis zum Ausdruck bringt. Die Welt wird erlösungsbedürftig.

4. Dialektik des Christentums

Besser müsste man sagen, die verloren gegangene Vermittlung zwischen Gott und Welt muss wieder hergestellt werden, wenn dieser nur noch die abstrakte Negation jener darstellt oder als der entrückte, unsagbare Gott der jüdischen Tradition existiert. Gelungene Vermittlung wäre bereits die Erlösung, die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. Aber wie soll das funktionieren? Wenn die Welt gottlos ist und Gott weltfern, wenn die Entzweiung also unhintergehbar ist, dann können die Menschen nicht mehr zu Gott finden, indem sie ihn als den weltbestimmenden Logos denken. Die neue Einheit muss *in* der Entzweiung hergestellt werden. Gott muss in die Welt kommen und ihr zugleich fern bleiben. Darin besteht das „Kunststück", welches das Christentum zustande bringt. Denn hier wird das Absolute aufgespalten (Dreieinigkeit), kommt als Entäußerung Gottes in die Welt (Jesus Christus), bleibt ihr in der Transzendenz zugleich entzogen (Gott Vater) und durchdringt sie wie ehedem als göttliches Prinzip (Heiliger Geist), das in den Vater zurückkehrt und in ihm die Einheit konstituiert. Gott als Substanz wird also gleichzeitig allmächtiges Subjekt, und als solches der Inbegriff von Objektivität und Wahrheit, sowie Mensch und „Geist", also eine von Beginn an in sich zerrissene Substanz. Darin liegt das spezifisch christliche bzw. mittelalterliche Problem der Vermittlung, die nämlich nur genau dann gelingt, wenn sie in der vertrackten Art und Weise der Trinitätslehre gleichzeitig scheitert. Ist Gott das transzendente Absolute, die Substanz, dann ist er wesentlich Einheit und nicht Dreiheit, wird er aber als Dreiheit gedacht, dann stellt sich die Frage nach der Einheit *innerhalb* der Dreiheit. Die Vermittlung wird zum Hauptproblem des Christentums. An dieser Frage hängt schlechthin alles. Denn kann sie nicht in befriedigender Weise beantwortet werden, dann gibt es keine Erlösung. Aber ohne Erlösung ist die ganze christliche Religion sozusagen für die Katz, und das Problem der Parusieverzögerung liegt nicht in ihr, sondern bereits in der Voraussetzung der Parusie, nämlich in der misslungenen Vermittlung zwischen Gott und Welt bzw. zwischen Gott und den Menschen. So ist es zwar zutreffend, dass die „vormodernen Verhältnisse ebenso vermittelt" (Kurz 2004, 51) sind wie die modernen, „nur in anderer Weise, indem hier nämlich Personen selber zur Projektionsfläche und damit zu Repräsentanten der fetischistischen Transzendenz werden" (ebd.), aber diese fetischistische Transzendenz ist selbst eine in sich gebrochene. Als „Repräsentanz" (vgl. ebd.) des „Subjekts" Gott stellen sich die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse natürlich nicht als abstrakte gesellschaftliche Allgemeinheit dar, sondern als Hierarchie von Personen mit einer jeweils bestimmbaren Art der *participatio Dei*, der Teilhabe am Absoluten (vgl. ebd., 51 f). Die ständische Ordnung ist die unabdingbar zur Vorstellung von der Substanzialität Gottes gehörige, die ihr angemessene Ordnung.

Wenn nun aber die These richtig ist, dass sich das Absolute in der Trinitätslehre selber dementiert, dann verfehlt man sozusagen die Pointe, wenn man

dieses Absolute absolut als Absolutes versteht und nicht als Selbstwiderspruch, und hätte damit exakt dort gekratzt, wo es nicht juckt, denn ein sich selbst widersprechendes Absolutes kann sich auf Dauer als solches nicht halten und muss schließlich die Verhältnisse auflösen, deren Grundlage und Beziehungsmuster es darstellt. Der Begründungszwang der Theologie, nämlich den *Theos* mittels des *Logos* erklären zu müssen, treibt die Vernunft hervor, der sich die absolute Substanz ja per definitionem entzieht[11], die Theologie damit aber ins Dogma und die Menschen insgesamt in den Glauben ans Unbegreifbare. Damit ist der erste Schritt zur Demontage des transzendenten Absoluten bereits getan.

Christoph Türcke hat sehr eindrucksvoll nachgewiesen, auf welche Weise die verschiedenen Ansätze zur Erklärung der Einheit innerhalb der Dreiheit an ihrer inneren Widersprüchlichkeit jeweils scheitern: Der *Adoptionismus*, der *Patripassianismus* und schließlich der *Subordinatianismus*.[12] Weil diese Erklärungsversuche hier nicht in allen Einzelheiten referiert werden können, komme ich gleich zum Ergebnis, welches Türcke wie folgt zusammenfasst:

> „Die Verschiedenheit der göttlichen Personen ist [...] ausschließlich eine der Relation. Was den Vater zum Vater macht, ist seine Relation zum Sohn und zum Geist; was den Sohn zum Sohn macht, ist seine Relation zum Vater und zum Geist; was den Geist zum Geist macht, ist seine Relation zum Vater und zum Sohn. Die spezifische Differenz der Personen gegeneinander ist ihre Relation zueinander, d.h. sie *stehen* nicht nur in gegenseitiger Relation, sondern sie *sind* nichts als drei aufeinander gerichtete Relationen. Ihr Sein ist ihr Relationsein. Es gibt nichts, *woran* die einzelne Relation haftet, und dasjenige, worauf sie sich richtet, sind auch wieder bloß Relationen, die an nichts haften und sich auf Relationen richten. In diesem Zirkel zieht sich die Differenz von göttlicher Substanz und Relation zu unheiliger Identität zusammen. Das ewige Subsistieren Gottes in sich entpuppt sich als immerwährendes, reines dreifaltiges Sichbeziehen auf Sichbeziehendes, als ewige Relation von nichts zu nichts. Das Absolute ist das Leere." (Türcke 1986, 62)

Das zentrale Problem besteht also in der Vermittlung, die sich verselbständigt. Die Relation wird zum eigenständigen Dritten neben den durch sie verbundenen Relata. Wenn dem aber so ist, dann kann Gott nicht mehr als Substanz und höhere

11 „(D)ie Wahrheit des christlichen Glaubens geht über die Fähigkeit der menschlichen Vernunft hinaus." (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, zitiert nach Weischedel 1983, 130).
12 Vgl. Türcke 1986, 56 ff: Im *Adoptianismus* wird behauptet, Gott habe den Menschen Jesus adoptiert. Das Unzureichende daran ist, dass nicht erklärt werden kann, wie ein Mensch durch Adoption zum Gott werden kann. Der *Patripassianismus* sagt, Gott selbst sei in der Person des Jesus Christus geboren worden und gestorben. Diese Erklärung führt Gott als ewige und unsterbliche Substanz ad absurdum. Schließlich erklärt der *Subordinatianismus*, Christus sei ein Gott Vater untergeordneter Teilgott, was wiederum in eine Bredouille führt, weil dann nicht der ganze Gott Mensch geworden ist, also keine komplette Vermittlung zwischen Gottheit und Menschheit stattgefunden hat. Wenn dem aber so ist, dann kann auch keine Erlösung stattgefunden haben, denn die Erlösung ist immer die ganze Erlösung. Es gibt ebenso wenig eine Teilerlösung wie es einen Gott gibt, der nicht immer schon der ganze Gott ist.

Wahrheit gedacht werden – und die Erlösung ist endgültig gescheitert. Das Sein (Gottes) wird zum Nichts (der Vermittlung), *Sein* und *Nichts* werden, wie dies Hegel in seiner „Wissenschaft der Logik" begründet[13], durch ihre Unterschiedenheit hindurch identisch, indem sie im *Werden* als der unendlichen Vermittlung von nichts mit nichts eben diese Vermittlung verabsolutieren und die Substanz entsubstanzialisieren, welche die Theologie zu retten bemüht ist. Wenn demgemäß aus theologischer Sicht also die Vermittlung auf gar keinen Fall etwas Drittes sein darf, dann muss Gott höchstselbst zur Vermittlung werden.[14] Damit gerät er allerdings unter der Hand zur Abstraktion von sich selbst als Substanz, mithin zur substanzlosen Substanz, zum leeren Sein, welches immer schon und zugleich das Nichts ist.

Die Geburt und der Opfertod des Jesus Christus zum Zweck der Erlösung der in sündiger Weise von Gott abgefallenen Menschen markieren die Eckpunkte dieser Entsubstanzialisierung der Substanz. Gott wird Mensch und opfert sich als solcher selbst, wohingegen es bisher doch immer die Menschen gewesen waren, die den Göttern geopfert und sich damit deren Handeln und der von ihnen vorgegebenen Ordnung unterworfen hatten. Der Christengott stellt das Opferverhältnis also sozusagen auf seinen dreieinigen Kopf.

Hier wie dort ist das Opfer zunächst Ausdruck eines magischen Weltverständnisses. Kennzeichen des durch Menschen dargebrachten archaischen Opfers ist allerdings die Wiederholung und damit das Bestreben, die Zeit zu überwinden, während das göttliche Opfer des Christengottes die Zeit als heilsgeschichtliche allererst konstituiert.

> „In dem Maße, in dem eine Handlung (oder ein Gegenstand) eine gewisse Wirklichkeit durch die Wiederholung von urbildhaften Handlungen gewinnt (und dadurch allein gewinnt sie eine solche), werden implicite die profane Zeit, die Dauer und die ‚Geschichte' aufgehoben; und derjenige, der die exemplarische Handlung ausführt, findet sich in die mythische Epoche versetzt, in der eben diese vorbildhafte Handlung offenbart worden ist." (Eliade 1986, 49)

Der Opfertod des christlichen Teilgottes Jesus wird im Gegensatz dazu als einmaliges Ereignis betrachtet, also historisiert, und setzt die Menschen in ihre Geschichte ein, die zwar eine vom göttlichen Ratschluss bestimmte, aber gleichwohl eine von

13 Vgl. meinen Text „Die Theologie des automatischen Subjekts" im vorliegenden Heft.

14 „Wohl wird ihr (der Theologie – J.U.) klar, daß die Vermittlung kein Drittes neben den Vermittelten sein darf, wenn Wahrheit und Erlösung nicht [...] dahin sein sollen – [...]. Doch wenn die Vermittlung kein Drittes ist, bleibt nur eine Konsequenz: Gott selbst muß ihr Subjekt sein. Ist das aber erst zugestanden, dann gibt es kein Halten mehr; jeder noch so angestrengte Versuch, das schlechthin Substantielle zugleich als das Vermittelnde darzustellen, führt unweigerlich zur Auflösung der absoluten Substanz in absolute Vermittlung. Das beweist der Gang der Trinitätslehre ebenso wie der der Christologie. Was in beiden sich abzeichnet, ist nichts Geringeres als der selbstzerstörerische Gang des Idealismus selbst. [...]. Nur gewaltsam kann die Kirche ihn noch bändigen, indem sie ihn an die Kette des Dogmas legt. So wird er zur scheinbar zahmen Magd der Theologie – und harrt der Zeit, da er losgelassen werde und die gesamte Menschheit heimsuche." (Türcke 1986, 74)

ihnen selbst zu gestaltende ist, statt sie bereits von der Zeit zu befreien, die vielmehr jetzt im nachhaltigen Sinne geschichtliche Zeit wird, die ein Ziel gewonnen hat: Die Erlösung durch die Wiederkunft des Messias. Nicht zufällig beginnt daher die Zeitrechnung mit der Geburt Christi, des Erlösers von der berühmten Erbsünde, die den Menschen durch die Erkenntnis des Guten und des Bösen, also diejenige in die Unvollkommenheit der Welt, anhaftet und sie damit in die Zerrissenheit einer Wirklichkeit entlassen hat, in der sie das Gute in gottgefälligem Leben tun sollen, ohne das Böse jedoch lassen zu können, womit das Leben in der Zerrissenheit für jeden Christenmenschen Aufgabe und Prüfung bleibt – bis zur endgültigen Erlösung an dem Tag, welcher der jüngste genannt wird, der Tag der Auflösung aller Widersprüche. Bis dahin gilt es, Buße zu tun und zu opfern, so wie Gott selbst sich in Gestalt seines Sohnes geopfert hatte, ohne allerdings die Größe dieses göttlichen Opfers je erreichen zu können. Damit ist zweifellos bereits eine Art von Individualität gegeben, allerdings eine traditional gebundene Individualität, die letztlich im göttlichen Willen (Gnade) ihr Maß und ihre Grenze findet. Das Dasein des Christenmenschen im Verhältnis zu Gott bleibt ein Schuldverhältnis, ein Verhältnis der Verschuldung (Sünde) und der Entschuldung (Vergebung/Gnade). In letzter Instanz ist es immer Gott, der die Entscheidungen trifft und dessen *lex aeterna* (Thomas von Aquin) die Ordnung des Lebens bestimmt.

An Stelle des Eintritts der Erlösung und der Auflösung der Widersprüche jedoch setzt sich der so bestimmte Prozess menschlicher Praxis als bußfertiges Dasein zunächst einmal auf unabsehbare Zeit fort, und es löst sich die feudale, die von Gott gewollte Ordnung auf, statt in die ewige Seligkeit überzugehen – was wiederum mit der Ausbreitung der viel zitierten „Geldwirtschaft" zusammenhängt.

In der christlichen Kritik am Geld artikuliert sich so möglicherweise die Ahnung, es könne der mittelalterlichen Ordnung ähnlich ergehen wie der antiken, von der sie sich kritisch abgesetzt und als neue gottbestimmte Ordnung konstituiert hatte, denn mit dem Zerfall der feudalen Strukturen gingen notwendigerweise die zunehmenden Zweifel an der Substanzialität Gottes einher. Und wenn man nun auch die Geldgeschäfte den „verstockten Juden" zuzuschieben sich bemühte, die Jesus Christus nicht als Messias anerkennen wollten, und man sie dafür dann nach Belieben abstrafen konnte, so verlor das Geld dadurch doch nicht seine auflösende Kraft, bloß weil man es in die Hände der „Anderen", der Nicht-Christen zu legen sich bemühte.[15]

Dabei spielt das oft als Ursprung des Kapitalismus gedeutete so genannte Handelskapital, wenn überhaupt, nur eine untergeordnete Rolle. Es blieb im Wesentlichen Teil des mittelalterlichen Feudalsystems, so sehr es auch den weit-

15 Diesem Punkt wäre eine gesonderte Untersuchung im Zusammenhang mit den Formen des mittelalterlichen Judenhasses zu widmen.

läufigen Austausch von Konsumgütern voran trieb.[16] Viel bedeutsamer erscheint mir dagegen „der Übergang zu freieren Formen des grundherrlich-bäuerlichen Verhältnisses" zu sein, und zwar vor allem die „Ersetzung von Naturalabgaben und Diensten durch Geldzahlungen, das Aufkommen eines freieren Grundstücksverkehrs [sowie] der Übergang zu erblichen Besitzformen." (Kulischer 1976, Band I, 114) Diese Entwicklungen bringen zwar „noch lange keine Bauernbefreiung, sondern nur Ansätze zur Lösung der bäuerlichen Gebundenheit" (ebd.), aber dies bedeutet ja nichts anderes, als dass das Geld hier eben noch keine synthetisierende Funktion als Erscheinungsform von Wert besitzt, sondern einzig die erwähnte auflösende Funktion, welche die mittelalterliche Hierarchie durcheinander bringt und schließlich zerstört.

> „Eine Umbildung der grundherrschaftlichen Organisation erfolgte auch durch das Aufkommen der Geld- und Tauschwirtschaft. Der Bedarf an Geldmitteln, verursacht sowohl durch die ewigen Kriege, als durch die Beschaffung kostbarer Gebrauchsgüter, drängte die Grundherren sowohl zum Absatz ihrer Überschüsse (die sich namentlich aus den bäuerlichen Lieferungen bildeten) auf dem Markte, als auch zur Umwandlung der bäuerlichen Naturalleistungen in Geldabgaben. Dadurch trat wiederum für die Bauern die Notwendigkeit ein, sich die zur Bezahlung der in Geldform eingeforderten Abgaben, Zinse, Bußen usw. nötigen Geldsummen durch Verkauf ihrer Erzeugnisse zu verschaffen, so daß auch sie in den tauschwirtschaftlichen Nexus hineingezogen wurden, ihre frühere Bedarfswirtschaft, gleich der des Grundherrn, einen tauschwirtschaftlichen Charakter annehmen mußte." (ebd., 113)

Diese sich im Hoch- und Spätmittelalter intensivierenden Ersetzung von Frondiensten und Naturalabgaben durch Geldzahlungen brachte „ein größeres Maß persönlicher Freiheit" (ebd., 127) mit sich. Ein wichtiger Grund dafür lag in den vielen verheerenden Pestepidemien, welche die Bevölkerung erheblich dezimierten und weite Landstriche fast völlig veröden ließen. Dies brachte die Grundherren in erhebliche Schwierigkeiten und nötigte sie dazu, denjenigen, die sich als Siedler zur Bewirtschaftung der Ödländer bereit erklärten, weitgehende Zugeständnisse zu machen. „Vor allem mußten [sie] die Ablösung der Fronden durch Geldleistungen bewilligen." (Ebd., 130) Darüber hinaus entstehen erste (noch streng reglementierte) Formen der Tätigkeit gegen Lohn.[17] Man darf dieses „größere

16 Da kein direkter Zusammenhang mit der Produktion gegeben ist, führt der häufig gebrauchte Begriff Handelskapitalismus in die Irre, da Kapitalismus immer schon die Einheit von Produktion und Zirkulation voraussetzt. Es handelt sich hier vielmehr um jene von Marx so genannten „antediluvianischen Formen des Kapitals, die der kapitalistischen Produktionsweise lange vorhergehen und sich in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen vorfinden." (Marx, Das Kapital III, MEW 25, 607 – zur ausführlichen Darstellung vgl. ebd., 607 – 624)

17 „Die dem ‚Schwarzen Tode' unmittelbar nachfolgende Periode wird in allen Ländern West- und Mitteleuropas durch den Erlaß zahlreicher Lohntaxen charakterisiert, auf deren Übertretung schwere Strafen [...] angesetzt waren. Den Landarbeitern wurde öfters auch die Abwanderung in die Städte verboten; die bereits Weggezogenen aber sollten auf das platte Land zurückkehren und dort die sich ihnen bietende Arbeitsgelegenheit benutzen." (Kulischer 1976, Band I, 130)

Maß persönlicher Freiheit" jedoch nicht missverstehen als eine tatsächliche Befreiung, sondern vielmehr als eine Art Freisetzung aus der unmittelbar leiblichen Abhängigkeit zugunsten einer der entstandenen Mobilität Rechnung tragenden mittelbaren Aufrechterhaltung der gegebenen Ordnung.

Nach der Pest von 1348 nahm (vor allem in England) die Abwanderung in die Städte in hohem Maße zu. Die Flucht in die Städte („Stadtluft mach frei") und das Siedlertum verbreiteten sich so nachhaltig, dass sie schließlich die Gestalt eines bereits deutlich „gelockerten" Feudalsystems entscheidend mit prägten. „Der ‚flüchtige Hörige' und der ‚zugewanderte Siedler' wurden zu alltäglichen Erscheinungen der feudalen Gesellschaft. [...]. Die Schollenbindung der Bevölkerung lockerte sich [...]. Die Grundherren mußten schließlich die tatsächlich eingetretene Freizügigkeit anerkennen." (ebd., 133 f)

Haben sich geschichtliche Veränderungen in einer bestehenden sozialen Ordnung aber einmal durchgesetzt, so lassen sie sich so leicht nicht wieder rückgängig machen. Daher stieß etwa der grundherrliche Versuch, die Frondienste nach der Pestepidemie von 1348 wieder einzuführen, auf heftigen Widerstand und löste z.B. 1381 in England den Lollardenaufstand aus, der sich vor allem gegen eben diesen Rückschritt sowie gegen eine ein Jahr zuvor eingeführte Kopfsteuer wendete. Dass sich hier bereits ein frontaler Angriff auf das feudale System insgesamt andeutet, ergibt sich u.a. aus der Tatsache, dass die Lollarden die Forderung erhoben, „Kirche und Staat den Grundsätzen von Freiheit und Gleichheit gemäß umzugestalten." (ebd., 139) John Wyclifs Kritik etwa an den überlieferten weltlichen und kirchlichen Hierarchien, z.B. am Weihepriestertum, sowie seine Ablehnung der Transsubstantiationslehre, ging nicht nur an die Substanz der Ständegesellschaft, sondern vor allem auch an die Substanz der Substanz, nämlich den in der Einheit von Vernunft und Glauben „gewussten" Gott. Die Scheidung des Glaubens vom Wissen kann bereits über die verschiedenen Phasen der Universaliendiskussion verfolgt werden und zeigt, wie die Substanzialität Gottes im geschichtlichen Verlauf in die Krise gerät. Diese Entwicklung vollzieht sich vom platonisch geprägten Realismus des 11. Jahrhunderts, etwa bei Anselm von Canterbury, in dem den allgemeinen Ideen objektive Realität zugesprochen wird („universalia sunt realia" oder „universalia sunt ante rem"), über den gemäßigten aristotelischen Realismus im 12. und 13. Jahrhundert, z.B. bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, für den die geistige Substanz nur noch eine in der erscheinenden Welt anwesende ist („universalia sunt in re"), bis zum Nominalismus des 14. Jahrhunderts, der den Universalien jede Realität aberkennt („universalia sunt nomina" oder „universalia sunt post rem") und das Wissen radikal vom Glauben trennt.

Für William von Ockham, den wohl bekanntesten Nominalisten, ist Gott bereits in die Unerkennbarkeit entwichen, denn „es kann nicht evident gewußt werden, daß Gott ist." (William von Ockham, Quodlibeta, zitiert nach Weischedel 1983, 144) Keine Frage, dass sich hier schon die spätere protestantische Wende zum Glauben

andeutet, wie sie der radikale Nominalist Luther schließlich vollzieht, dass sich die Vernunft also der Bewältigung einer nunmehr als bedrohliches Chaos erscheinenden Welt zuwendet, während der Geist bzw. die Seele sich das Göttliche einzig im Glauben zu vergegenwärtigen vermag. Die Allmacht und damit die Substanzialität Gottes werden zur reinen Glaubenssache und entlassen die Subjekte in eine zweifelhafte Freiheit, die darin besteht, sich im Hinblick auf den Verlust der gewussten Einheit von (göttlicher) Vernunft und weltlicher Ordnung nunmehr dem gewissermaßen zur permanenten Krise gewordenen Chaos der weltlichen Angelegenheit auszuliefern und diese mehr schlecht als recht zu bewältigen.

„Es kann nicht bewiesen werden", schreibt Ockham, „daß Gott allmächtig ist, sondern das wird allein im Glauben festgehalten." (ebd.) In der Mystik (Bonaventura, Meister Eckhart) ist dann Gott nur noch für die Menschen unmittelbar anwesend, die ihn „erfahren", d.h. die Mystiker sind sozusagen die ersten Individualisten in Sachen Gotteserkenntnis und damit die eigentlichen Vorläufer des bürgerlichen Subjekts, nicht bereits Odysseus, wie dies Horkheimer und Adorno postuliert hatten, weil sie in der Abgeschiedenheit von der weltlichen Ordnung zu Gott finden, allerdings wirklich nur Vorläufer, da nach wie vor auf einen transzendenten Gott hin sich entwerfende Individuen, nicht bereits in objektiver Weltlichkeit aufgehende, sondern von dieser, wie gesagt, sich noch absondernde.

In der Folgezeit geht Gott als bloßer Schöpfer sozusagen in den Ruhestand. Von Descartes bis Kant bleibt er in der Transzendenz „geparkt", während sich die menschliche Vernunft den weltlichen Dingen zuwendet. Er ist als „eine Gestalt des Lebens alt geworden" (Hegel) und bestimmt somit nicht mehr die weltlichen Angelegenheiten, aber er transformiert sich in eine neue Substanz, die nicht weniger metaphysisch, dafür allerdings umso realer ist, zudem beweglich und ebenso ungreifbar.

Der Grund für den Übergang der auflösenden Wirkung des Geldes auf die mittelalterliche Ordnung, und damit Gottes als Substanz, zur modernen Substanz der die Welt zur „Gesellschaft" synthetisierenden Arbeit, scheint mir nun nicht darin zu bestehen, dass das Geld aus dem Christentum nach und nach immer mehr mythische Elemente an sich ziehen konnte, um so letztlich seinen eigenen Mythos zu konstituieren, wie Walter Benjamin vermutet. Vielmehr entsteht bei der Lektüre einschlägiger Erklärungsversuche für diesen Übergang des Christentums in den Kapitalismus der Eindruck, als würde dem Geld hier eine viel zu große Aufmerksamkeit geschenkt, wodurch aus dem Blick gerät, dass die Fundierung der neu entstehenden Gesellschaft auf Arbeit geradezu als Kritik am Geld in seiner auflösenden Funktion begriffen werden kann, und zwar angefangen vom christlichen Antimammonismus bis zum modernen Antisemitismus, der „ehrliche Arbeit" gegen die „schachernden Juden" ausspielt bzw. die segensreiche Wirkung des „schaffenden" Kapitals gegen die zersetzende des „raffenden" Fi-

nanzkapitals usw. Diese Art der Kritik ist natürlich eine in sich verkehrte bzw. ideologische Kritik, die auf der Erscheinungsebene genau den Widerspruch zum Thema macht, der dem Ganzen zugrunde liegt, womit das auf der Oberfläche Kritisierte in seinem Wesen um so reiner gewonnen werden kann, nämlich als permanente Beschäftigung in einer Arbeitsgesellschaft, die vor ihren eigenen Konsequenzen zurück schreckt.

Fest steht, dass durch die mittelalterlich sich ausbreitende Käuflichkeit, zunächst der erwirtschafteten Überschüsse, dann des Grund und Bodens und letztlich der von ihren Produktionsmitteln getrennten Produzenten (Ursprüngliche Akkumulation), die damit erst im eigentlichen Sinne zu Arbeitern werden, welche ihre Arbeitskraft als Ware handeln müssen, die „gottgegebene Ordnung" niedergeht. Doch die neue Gesellschaft konstituiert sich nicht dadurch, dass das Geld zum Selbstzweck mutiert,[18] sondern dadurch, dass die Wert produzierende Arbeit als utopischer Vorschein an die Stelle jener Versöhnung bzw. Erlösung tritt, an der das Christentum gescheitert war. Anders herum landete man unweigerlich wieder bei der sattsam bekannten Ontologisierung des Wertbegriffs und fasste alles Geld (auch das vormoderne) immer schon als Erscheinungsform von Wert, was definitiv nicht der Fall ist. Die realmetaphysische Bewegung des Werts aus der Substanz der abstrakten Arbeit wird zur realen Kritik an ihren „verhimmelten Formen" (Marx), im hier erörterten Zusammenhang also an der Kritik des Geldes als seiner bloßen Erscheinungsform.

Wie also kommt Gott in die Gesellschaft der Gesellschaft? Die Antwort lautet: Als realmetaphysische Kritik an der herkömmlichen Metaphysik und die Ersetzung dieser in der auf Dauer gestellten Vernichtung des einfachen durch den sich verwertenden Wert, welche an die Stelle des christlichen Erlösungsversprechens das weltimmanente Versprechen irdischen Glücks setzt. Und dieses Versprechen hintertreibt sich exakt genauso selbst wie bereits das christliche. Diese These ist im Zusammenhang mit einer erneuten Diskussion des Wertbegriffs zu erläutern.

5. Wertvergesellschaftung als „natürliche Gesellschaft" – Der Sturz Gottes in den Abgrund seines eigenen Begriffs

„Arbeit" und „Natur" sind diejenigen Begriffe, die im Zentrum der bürgerlichen Emanzipationsgeschichte stehen. Gegen die mittelalterliche Ordnung wird ein utopischer Naturbegriff gewendet, auf den man sich beruft gegen alle „unnatürlichen" überkommenen Herrschaftsformen. Als Naturwissenschaft emanzipiert sich der menschliche Geist von Metaphysik und Religion, im Naturrecht werden die natürliche Freiheit und Gleichheit aller Menschen gegen ihre vormalige Abhän-

18 So z.B. die Argumentation von R.W. Müller (Müller 1977, 118 ff).

gigkeit und Unterdrückung gewendet und im Vollzug der „natürlichen" Gesetze der Ökonomie schließlich realisieren die Menschen ihre Freiheit in der Form der Produktion von Reichtum durch Arbeit. In dieser Form kommt gemäß klassisch bürgerlichem Verständnis denn auch die „wahre Natur" des Menschen zu sich selbst, welche eben darin besteht, Arbeiter und Warenbesitzer zu sein. Rückblickend erscheint solchem Denken alle vormoderne menschliche Praxis als „Arbeit",[19] welche Natur (Objekt) und Mensch (Subjekt) zu vereinigen verspricht, indem sie den durch die christliche Entzweiung von Gott und Menschen aufgerissenen Graben durch die Herstellung irdischen Glücks zuzuschütten behauptet. Dieses Bemühen, die verloren gegangene Versöhnung bzw. Erlösung selber zu machen, statt sie dem Wirken eines transzendenten Gottes zu überlassen, steht aber unter dem Bann jener „Natürlichkeit", die zugleich utopischer Vorschein ist und bedrohliches, zu beherrschendes und letztlich in Praxis (i.e. Arbeit) aufzulösendes Ansichsein. In dieser zuletzt genannten Bestimmung als reines Ansichsein wird die Natur abgespalten und tritt dem männlichen Herrschaftssubjekt in allen Varianten des „Ewig Weiblichen" entgegen, das seinerseits gedoppelt erfahren wird, nämlich einmal als Bedrohung (die Frau als irrationales Wesen, Hexe, Verführerin etc.) und zum anderen als der „heile Teil" der Welt im Schon-, Schutz- und Rückzugsraum der vom rational-kalkulierenden Denken und der arbeitenden Selbstbehauptung in der Gesellschaft getrennten Sphäre der privaten Regeneration. Nicht zufällig scheint mir in diesem Zusammenhang die Herkunft des Wortes „privat" von *Privation* = Beraubung, Entziehung, Negation des eigenen Wesens. Natur, die aber andererseits im herrschaftlichen Zugriff qua Wissenschaft und Arbeit tendenziell vollständig in der totalen Objektivität von Gesellschaft aufgehen soll, indem sie in „erkannte" und damit in Wert verwandelbare Natur überführt wird, muss fortwährend selber beraubt, ihres Ansichseins entkleidet und damit in nackte Verfügbarkeit transformiert werden. An der Natur im bürgerlichen Sinne wiederholt sich so die Spaltung von Glauben und Wissen als Spaltung von technokratischer Beherrschung und Mythos. Das Ganze ist „in sich antagonistisch. Es geht gegen die alte Unterdrückung und befördert die neue, welche im rationalen Prinzip selbst steckt" (Adorno 1975, 213), welches indes nicht nur, wie von der Kritischen Theorie immer wieder behauptet, seine dunkle, irrationale Kehrseite gewissermaßen mitschleppt, sondern die immer schon gegebene fetischistische Irrationalität des Ganzen auf die Spitze treibt. In

19 Genau gegen diesen „Naturbegriff" von Freiheit und Gleichheit, in welchem das gesellschaftliche Wesen des Bürgers in dasjenige des Menschen schlechthin sich verkehrt und die gesellschaftliche „Natur" wertproduzierender Arbeit als „natürliche Gesellschaft" erscheint, wendet sich die Kritik von Marx. Das Kapital in seiner wesentlichen Bestimmung als sich verwertender Wert, verdinglicht in Erscheinung tretend als „Geld heckendes Geld" (Marx), ist, wie Marx zeigt, stringentes Resultat gesellschaftlicher Praxis, die sich gleichsam in objektiver Dialektik hinterrücks zum Absoluten aufbläht und als scheinbar unveränderliches Gesetz, Voraussetzung und Ergebnis des Handelns der vergesellschafteten Individuen zugleich, diesen letztlich wieder wie eine Naturgewalt entgegen tritt.

der Abspaltung der Natur kommt die bürgerliche Utopie vom produzierbaren Glück zu sich selbst, nämlich als Verzweiflung in der mit jedem „Sieg" über sie neu aufscheinenden Unmöglichkeit ihrer totalen Beherrschung.

Im bürgerlichen Naturbegriff soll die „Natur" zur „natürlichen Gesellschaft" werden. Als solche aber nimmt sie die Stelle ein, die einstmals mit Gott als weltübersteigender Instanz besetzt war: Man lebt, wie alle bürgerliche Ideologie nicht müde wird zu behaupten, einerseits zwangsläufig nach ihren ehernen Gesetzen, die sich bei näherer Betrachtung immer als die „Gesetze" der Gesellschaft entpuppen (etwa im gerade wieder aktuell werdenden Sozialdarwinismus), kann sie aber andererseits nicht fassen und in der (selbst produzierten) Gesetzmäßigkeit fixieren. Gott bleibt unbegreifbar und allmächtig zugleich. Mit dem Begriff des Fortschritts wandelt sich seine Erkenntnis in einen Prozess unendlicher Approximation, das die Gesellschaft transzendierende Moment ist selber ein weltliches, Transzendenz wird ein immanentes Geschehen, Immanenz und Transzendenz gehen ineinander über, sie vereinigen sich.

Das einstmals als gottgegeben ins Jenseits projizierte „Reich der Freiheit" wird auf diese Weise, dies der Kernpunkt der liberalen Utopie vom zu schaffenden größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl von Menschen, zum weltimmanent herstellbaren. Das „Paradies auf Erden" ist aus dieser Perspektive dann erreicht, wenn alles objektive Außen (i.e. die „erste Natur") sich in menschlichen Willen und menschliches Bewusstsein aufgelöst hätte. „Natur" wird in „Geist" aufgelöst (naturwissenschaftliche Erkenntnis) und qua Arbeit vernichtet (kapitalistische Ökonomie). Dabei tritt die äußere Natur als das „Andere des Subjekts" in genau die Position ein, die vormals Gott als der schlechthin zum Menschen Andere innehatte. Er wird nun erkannt und im Prozess der fortschreitenden Naturbeherrschung und –bearbeitung buchstäblich weggearbeitet. Die von Marx kritisch analysierte „Produktion um der Produktion willen" ist der nicht enden wollende Mord an einem Gott, dessen Tod Nietzsche wohl etwas zu voreilig verkündet hatte. Der Gegensatz von Vernunft und Natur, Subjekt und Objekt wird hier nämlich nach der Seite des zum Herrscher sich aufschwingenden und sich dabei selber objektivierenden Subjekts entschieden. Bürgerliche Gesellschaft als „natürliche" in diesem Sinne besteht in einem in Permanenz gesetzten Prozess der Gottesvernichtung, in dem „Natur" als eine gesellschaftliche Kategorie nicht anerkannt, sondern als reines Ansichsein, reine Objektivität gesetzt wird und deshalb vernichtet werden muss, um „die wahre Natur des Menschen" in der und als Gesellschaft zu realisieren. Dies aber bedeutet ganz offensichtlich Selbstvernichtung, da die Dialektik des Naturbegriffs, nämlich zugleich utopischer Vor-Schein und bedrohliches, mithin zu überwindendes und zu vernichtendes Außen zu sein, sich in diesem Prozess gewissermaßen überschlägt. Gott ist erst dann definitiv tot, wenn die Menschen als seine „Anderen" ihren Selbstvernichtungsprozess zu einem Ende gebracht haben, wenn Natur tatsächlich nicht mehr existiert, nie-

dergearbeitet ist. Es gibt keine Naturzerstörung durch die Gesellschaft, sondern nur eine gesellschaftliche Selbstzerstörung, die sich am nach außen projizierten Natürlichen manifestiert. In dem Zwang, alle Natur in Wert verwandeln zu müssen, offenbart sich der von Benjamin erwähnte Gott des Kapitalismus, an dem die Subjekte sich bis zum absoluten Bankrott verschulden müssen, weil sich in seinem Gang durch die Welt die einst versprochene Erlösung in ihr Gegenteil verkehrt. Der sich verwertende Wert repräsentiert in diesem Zusammenhang die auf Dauer gestellte Erlösung vom einfachen Wert als Kritik des Geldes. Im Kern der kapitalistischen Logik, nämlich der Schöpfung von G' aus G, steckt ja bereits eine Negation des Geldes und zugleich die Negation dieser Negation, nämlich die Vermehrung dessen, wovon Arbeit als Produktion von Wert kritisch sich abzusetzen bemüht ist, wobei der ontologische Schein entsteht, es könne einfachen Wert ohne sich verwertenden geben, so dass Arbeit als diejenige Kategorie erscheint, die mit dem religiösen Erlösungsversprechen nun endlich ernst macht, indem sie Erlösung auf gesellschaftliche Praxis zurück führt.[20] Im unheiligen Geist der Verwertung vereinigen sich Gott Vater (Wert) und Gott Sohn (Mehrwert), um sich sogleich wieder zu trennen und in die nächste Runde ihrer Entzweiung und Wiedervereinigung einzutreten.[21] Gott wird zur „sich selbst bewegenden Substanz" (Marx), in welcher er als transzendentes Wesen verschwindet und sich zugleich als derjenige erhält, der er auch in der Vergangenheit immer schon gewesen war: Resultat und Voraussetzung jeweils bestimmter menschlicher Praxis.

In diesem Zusammenhang muss erneut auf die Zeit reflektiert werden, die in der religiösen Tradition das irdische Leben als bußfertig opfernde Vorbereitung auf das „ewige Leben" beschworen hatte, nun aber in einen Prozess der perma-

20 Exakt derselbe Arbeitsbegriff hat sich auch in der Arbeiterbewegung und im traditionellen Marxismus erhalten, die den Kapitalismus auf eine bloße Eigentums- und Verteilungsfrage reduzieren und die Arbeit befreien wollen, statt sich von der Arbeit zu befreien. Die beiden folgenden Zitate von Josef Dietzgen und August Bebel zeigen dies eindrucksvoll: „Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit... Obgleich sie es ist, welche den Menschen soweit kultiviert, welche jetzt mit der Verheißung kommt, ihn vollständig aus aller Knechtschaft zu erlösen und ihn das ersehnte Land Kanaan schon aus der Ferne mit Augen sehen läßt, so liegt doch heute noch die Dornenkrone des Elends auf ihrem Haupte, das Kreuz der Verachtung auf ihren Schultern." (Josef Dietzgen 1930, 98)
„Sobald die Gesellschaft im Besitz aller Arbeitsmittel sich befindet, wird die Arbeitspflicht aller Arbeitsfähigen, ohne Unterschied des Geschlechts, Grundgesetz der sozialistischen Gesellschaft. [...]. Die alberne Behauptung, die Sozialisten wollten die Arbeit abschaffen, ist ein Widersinn sonder gleichen." (Bebel, 1964, 414) Ausführlich zur Kritik der Ontologisierungen in der Arbeiterbewegung und im Traditionsmarxismus vgl. Brinkmann 1978.

21 „Wenn in der einfachen Zirkulation der Wert der Waren ihrem Gebrauchswert gegenüber höchstens die selbständige Form des Geldes erhält, so stellt er sich hier plötzlich dar als eine prozessierende, sich selbst bewegende Substanz, für welche Ware und Geld beide bloß Formen. Aber noch mehr. Statt Warenverhältnisse darzustellen, tritt er jetzt sozusagen in ein Privatverhältnis zu sich selbst. Er unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person, denn nur durch den Mehrwert von 10 Pfd. St. werden die vorgeschossenen 100 Pfd. St. Kapital, und sobald sie dies geworden, sobald der Sohn und durch den Sohn der Vater erzeugt, verschwindet ihr Unterschied wieder und sind beide Eins, 110 Pfd. St."(Marx, Das Kapital I, MEW 23, 169 f)

nenten, prinzipiell unabschließbaren Selbstüberschreitung gezwungen wird.[22] Lineare Zeit (tempus) und die diese überwindende bzw. immer schon überwunden habende Zeitlosigkeit (aeternitas) verschmelzen zur leeren Bewegung des Werts von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der von Marx dargestellte Prozess des fortlaufenden Zwingens der überflüssigen Zeit unter die Kategorie der notwendigen erscheint gesellschaftlich als permanente Beschleunigung von Abläufen und in Permanenz gesetzter Verschleiß, letztlich als die Verewigung von Vergänglichkeit. Absolute Vergänglichkeit und Ewigkeit sind in der Verkehrung von Sein (einfacher Wert) und Wesen (sich verwertender Wert) einander radikal entgegengesetzt und zugleich im Innersten miteinander verbunden. Die perfekte „verkehrte" Verwirklichung des alten Traums aller Magier, Alchemisten und Pfaffen, die Zeit zu überwinden! Ergebnis dieser Verkehrung ist nämlich nicht die Überwindung der Zeit, sondern die Unterwerfung unter das Diktat ihrer maßlosen Beschleunigung.

Die Marxsche Bestimmung des sich verwertenden Werts als vergegenständlichte Arbeit ist in diesem Zusammenhang nur der erste Schritt zur Bestimmung des gesamten Prozesses, in dem es wesentlich gerade nicht um die Produktion konkreter Gegenstände geht, sondern um die Produktion überflüssiger Zeit („disposable time") und deren zwanghafte Rückverwandlung in notwendige, wofür die konkreten Gegenstände (stoffliche Träger) sowohl als auch die diesen Prozess vorantreibenden Subjekte („Humankapital", „Menschenmaterial") nur Bedingung.

In der „ontologischen Differenz" von Sein (Wert) und Seiendem (gegenständliche Welt inklusive konkrete Menschen) macht der sich verwertende Wert dieses fortschreitend seinem Begriff gleich und zerrt es damit in den Abgrund der Leere seiner abstrakten Bestimmungslosigkeit. Abstrakte Arbeit ist die perfekte innerweltliche *participatio Dei*, die reale Phänomenologie des Geistes und Triumph der Metaphysik, die „einmal überholt schien." (vgl. Adorno 1975, 15) Die Identität im abstrakt Allgemeinen ist die absolute Leere, Gegenständlichkeit Gegenstandslosigkeit, Subjektivität Subjektlosigkeit, und zwar in exakt jener absoluten Vermittlung, als die einst der christliche Gott seine Subtanzialität verloren hatte. Im Gesellschaftsprozess schaut sich dieser Gott selber ins Gesicht und erkennt sich als – Nichts, als in sich selbst noch negative Negation. Denn abstrakte Arbeit, dies sozusagen der härteste Schein, den das Kapitalverhältnis produziert, ist nicht abstrakt gegenüber der konkreten, so dass man diese nur von jener befreien müsste, um bei herrschaftsfreier Selbsttätigkeit anzukommen, sie ist abstrakt gegenüber sich selbst als Abstraktion auf dem Weg zu ihrer umfassenden Realisierung. Das wahrhaft mit seinem Begriff identische Kapital ist in der Tat nichts, abstrakte Abstraktion. Sein Gang durch die Welt verkehrt die angestrebte Erlösung in ihr Gegenteil, in absolute Vernichtung. Die Abstraktion tobt sich an der realen Welt,

22 Zur ausführlichen Darstellung des Zeitbegriffs im Prozess der Kapitalverwertung bei Marx vgl. Ulrich 2002, 110 ff

diese aufzehrend, nur aus. Die konkrete Realität stört gewissermaßen den Vollzug der reinen Bewegung des Realissimums, welches, wie in der Erkenntnisform der modernen Naturwissenschaften vorgegeben, die Störfaktoren eliminieren muss, um sich als „höhere Wahrheit" setzen und behaupten zu können. Je näher sich Gott daher in der Verwirklichung seiner selbst (d.h. der fortschreitenden Abstraktifizierung der Abstraktion im Prozess der Verwertung) kommt, desto deutlicher werden am „Material", den Menschen wie den Dingen, die Beschädigungen sichtbar, welche dieses weltumspannende Eliminierungunternehmen herbeiführt. Der gesamte Prozess ist ein permanentes Opfer, ohne dass es dabei jedoch noch die herkömmliche Trennung gäbe zwischen denen, die opfern, und dem Gott oder den Göttern, denen zum Zweck der Erreichung menschlicher Ziele geopfert wird. Der von Benjamin erwähnte permanente Kultus hebt diese Trennung auf – das Opfer wird zum Selbstzweck seiner täglichen Wiederholung rund um die Uhr und konstituiert so jene immanente Transzendenz der Wertsubstanz, von welcher der hungrige Gott des Kapitals sich nährt. Ihm diese Substanz, die abstrakte Arbeit, zu entziehen, das wäre sein Ende vor dem Ende, das er sich selbst und den Menschen, die ihn durch ihre Praxis vorläufig noch am Leben erhalten, zu bereiten im Begriff ist. „Eine der Arbeit ledige Menschheit", so könnte man, eine Formulierung Adornos paraphrasierend sagen, wäre auch der Transzendenz ledig und damit „der Herrschaft ledig." (Adorno 1974, 30)

Gott, das ist die von der klassischen Religionskritik bis zur Kritik der Politischen Ökonomie durchgehend transportierte Erkenntnis, ist die Wahrheit über die sich ihrer selbst entfremdenden Menschen. „Das weiß der Geist, ohne es wissen zu dürfen; das ist das ganze Elend der Philosophie." (ebd.) Und war das traditionelle „religiöse Elend [...] in einem Ausdruck des wirklichen Elends und in einem Protestation gegen das wirkliche Elend" sowie „der Geist geistloser Zustände" (Marx, MEW 1, 378), so ist dem Elend der kapitalistischen Religion heute selbst dieser Geist noch ausgetrieben. Die Rückbindung jedes einzelnen Menschen an die Abstraktion und damit an die Leere des Unaussprechlichen als Ergebnis und Voraussetzung eigenen Denkens und Handelns ist die Religion der Gegenwart und die Gegenwart Gottes als Bewegung des Sturzes in den Abgrund seines eigenen Begriffs. Auch und gerade deshalb war und ist die Beschäftigung mit den geschichtlichen Vorgängern des kapitalistischen Prozessgottes so wichtig, der keine Gnade mehr kennt und keine Vergebung der Sünden, sondern nur die fortschreitende Verschuldung, denn er ist das Ergebnis ihrer Verwandlung auf dem Weg vom Himmel zur Erde. „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen." (Benjamin 1977, 253) Dazu soll im Blick auf die historischen Metamorphosen Gottes mit den hier präsentierten Überlegungen lediglich ein erster Anstoß gegeben werden.

Literatur

Adorno, Theodor W 1974: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main

Adorno, Theodor W. 1975: Negative Dialektik, Frankfurt am Main

Baecker, Dirk (Hrsg.) 2003: Kapitalismus als Religion, Berlin

Baecker, Dirk 2003 a Volkszählung, in: ders. (Hrsg.): Kapitalismus als Religion, Berlin

Bebel, August 1964: Die Frau und der Sozialismus, Berlin

Benjamin, Walter 1977: Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Illuminationen, Frankfurt am Main

Benjamin, Walter 2003: Kapitalismus als Religion, in: Kapitalismus als Religion, herausgegeben von Dirk Baecker, Berlin

Blumenberg, Hans 1974: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit", erster und zweiter Teil, Frankfurt am Main 1974

Böhme, Gernot 1995: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt am Main

Brinkmann, Heinrich 1978: Zur Kritik der Widerspiegelungstheorie. Ein Beitrag gegen den orthodox-ontologischen Marxismus, Gießen

Deutschmann, Christoph 2001: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt am Main/New York

Dietzgen, Josef 1930: Sämtliche Schriften, hrsg. von Eugen Dietzgen, Band I, Berlin

Eliade, Mircea 1986: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1971: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Theorie Werkausgabe, Band 19, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W. 1971: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main

Kulischer, Josef 1976: Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, 2 Bände, Darmstadt

Kurz, Robert 2002: Der Knall der Moderne. Innovation durch Feuerwaffen, Expansion durch Krieg: Ein Blick in die Urgeschichte der abstrakten Arbeit, in: JungleWorld, 09.01. 2002, zitiert nach http://www.exit-online.org

Kurz, Robert 2004: Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit", in: EXIT. Krise und Kritik der Warengesellschaft, hrsg. vom Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e.V., Nr.1, Bad Honnef

Laum, B. 1924: Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen

Luhmann, Niklas 1982: Funktion der Religion, Frankfurt am Main

Marx, Karl 1974: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin

Marx, Karl, Das Kapital I, MEW 23

Marx, Karl, Das Kapital III, MEW 25

Marx, Karl, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1

Müller, Rudolf Wolfgang 1977: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt am Main

Nietzsche, Friedrich 1969: Werke in fünf Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta, Frankfurt am Main/Berlin/Wien

Platon 1958, Politeia, in: ders., Sämtliche Werke 3, Hamburg

Soosten, Joachim von 2003: Schwarzer Freitag: Die Diabolik der Erlösung und die Symbolik des Geldes, in: Dirk Baecker (Hrsg.), Kapitalismus als Religion, Berlin

Türcke, Christoph 1986: Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mucken didaktisierter Wissenschaft, Lüneburg

Türcke, Christoph 1988: Auf Dauer gestelltes Faulen. Über die „gleichzeitige Ungleichzeitigkeit" der Religion, in DIE ZEIT, Nr. 38 vom 16. September 1988

Ulrich, Jörg 2002: Individualität als politische Religion. Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post)moderner Subjektivität, Albeck bei Ulm

Weischedel, Wilhelm 1983: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt

Petra Haarmann

DAS BÜRGERRECHT AUF FOLTER

Zur Geschichte des Verhältnisses von Marter, Wahrheit und Vernunft

Zur gegenwärtigen Diskussion der Folter

In den Zentren westlich kapitalistischer Vergesellschaftung, vor allem in Westeuropa, galt die Tortur von Personen im staatlichen Gewahrsam bis vor nicht allzu langer Zeit als längst überwundenes Übel vordemokratischer Zustände, dem durch die Errungenschaften des Rechtsstaats endgültig und nachhaltig Einhalt geboten worden war. Die Nichtanwendung von Folter war geradezu ein Gradmesser dafür, ob und inwieweit ein Staat der Zweiten oder Dritten Welt auf seinem „Entwicklungsweg" bereits vorangeschritten und damit als Qualifikant für den erlauchten Kreis derer zu betrachten war, die als wahre demokratische Nationen das „Reich des Guten" von Recht, Freiheit und Vernunft bereits geschaffen zu haben behaupteten. Die Grenzen dieses neuen Paradieses wurden zwar zum „Schutz der Freiheit" scharf bewacht, jedem „im Außen" gelegenen Staatswesen aber prinzipiell in Aussicht gestellt, zum ideellen Paradies Zutritt zu erhalten, wenn, ja wenn, es sich zu einem bestimmten Normenkatalog bekenne, der gemeinhin als der „westlichen Wertegemeinschaft" zugehörig bekannt ist. Der Weg zur modernen Verheißung ist also mit unverzichtbaren Normen gepflastert, deren Beachtung über das Wohl und Wehe des Aspiranten entscheidet; ein Resultat, das sich aus demokratischen Grundsätzen nicht unmittelbar erschließt, denn aus der postulierten grundsätzlichen Verhandelbarkeit von allem und jedem ließe sich ebenso folgern, dass der „demokratische Prozess" prinzipiell ergebnisoffen abläuft.

Riefen die Nachrichten und Bilder aus Guantanamo Bay und später aus dem Militärgefängnis Abu Ghraib denn auch öffentlich zunächst fast einhellig Abscheu und Ablehnung vermischt mit einem gewissen Erschrecken hervor, zumal es sich bei den „verantwortlichen Tätern" um Soldaten des Gralshüters westlicher Werte, der USA, handelte, so wurden nach dem Verstreichen einer Scham- und Schreckperiode doch auch schnell Stimmen laut, die das Folterverbot als unantastbare Norm gerade unter Berufung auf den Rechtsstaat abgeschafft sehen wollten:

> „Als eines der Mittel gegen Terroristen halte ich Folter oder die Androhung von Folter für legitim, jawohl." (Prof. Dr. Michael Wolffsohn, Historiker an der Bundeswehrhochschule, in einer Fernsehsendung; zitiert nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.06.2004, Nr. 139 / Seite 35)

Was zuvor noch als Ausschlussgrund für den Eintritt in die „freie Welt" gegolten hatte, soll nun umgekehrt das in die Rechtsstaatlichkeit eingebundene und aus ihr entspringende legitime Mittel zur Abwehr eines wilden und bösen Außen sein. Noch brüchiger wurde der vorgebliche Konsens gelegentlich der Diskussion um die dienstlichen Anweisungen des stellvertretenden Polizeipräsidenten von Frankfurt, Wolfgang Daschner, der im Entführungsfall Jakob von Metzler dem mutmaßlichen Täter durch die Ermittlungsbeamten erhebliche körperliche Schmerzen androhen ließ, sollte er den Aufenthaltsort des verschleppten Kindes nicht verraten. Von der juristischen Fachpresse bis hin in die ob der Sensationsmeldung begierigen Boulevardblätter wurde das Folterverbot relativiert. Der Grundtenor der überwiegend ethisch begründeten Argumentationen lief darauf hinaus, dass man ja „nicht immer mit der Rechtsstaatlichkeit unter dem Arm herumlaufen könne" und Daschner nicht oder nur milde zu bestrafen sei. So schließlich auch das Urteil, das den Tatvorwurf der Folter verneinte und auf den Tatbestand der Nötigung auswich.

Ganz unbemerkt von der größeren Öffentlichkeit war das Problem der unantastbaren Verbotsnormen jedoch schon länger Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion gewesen. Und niemand anderem als dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann war es vorbehalten gewesen, sie in Gang zu setzen. Seinen Vortrag (1992) mit dem Titel „Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?" beginnt er nach Juristenmanier mit einem fiktiven Musterfall:

> Zur Einstimmung in das Thema ... mag nach gutem Juristenbrauch die Vorgabe eines Falles dienen. Stellen Sie sich vor, Sie seien ein höherer Polizeioffizier. In Ihrem Lande – und das könnte in nicht zu ferner Zukunft auch Deutschland sein – gäbe es viele linke und rechte Terroristen, jeden Tag Morde, Brandanschläge, Tötung und zahlreiche Schäden für Unbeteiligte. Sie hätten den Führer einer solchen Gruppe gefangen. Sie könnten, wenn Sie ihn foltern, vermutlich das Leben vieler Menschen retten, zehn, hundert, tausend ... Würden Sie es tun? In Deutschland scheint die Sache einfach zu sein. Man sieht im Grundgesetz nach, in Art. 1 (Menschenwürde) ist keine Ausnahme vorgesehen. (Luhmann 1993, 1)

Im Fortgang seiner Erörterungen geht es Luhmann sodann um das Verhältnis des Funktionssystems (Luhmannsche Kategorie) „Recht" zum psychischen System (Bewusstsein) und die Neuauflage des von ihm postulierten Topos, dass nicht handelnde Menschen, sondern autopoietische Kommunikationen das in operativer Hinsicht geschlossene soziale System steuern. Das Bewusstsein denkt lediglich, während die sozialen Funktionssysteme (Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Massenmedien etc.) sich kommunikativ anregen und die Selbststeuerung bewirken. Dabei mag das beobachtende Bewusstsein Widersprüche wahrnehmen, was die

autopoietische Reproduktion jedoch nicht zum Stillstand bringt, sondern aus der Bahn wirft, so dass das System[!] sich selbst in Frage zu stellen hat. Widersprüche sind von daher nichts anderes als ein Moment der „Selbstreferenz" sozialer Systeme. Dadurch, dass der Widerspruch vielerlei Anschlussmöglichkeiten bietet, kann sich das System in verschiedene Richtungen fortentwickeln und sich so der Umwelt immer neu anpassen. (Luhmann 1984, S. 488-551).

Mit dem zuvor dargestellten Musterfall hebt Luhmann auf das wechselseitige Einwirken der seiner Auffassung nach funktional von einander getrennten Systeme Recht und Moral ab und demonstriert eine der durch die Selbsterzeugung bewirkten möglichen Anpassungen des sozialen Systems am Schluss seiner Ausführungen:

> Man könnte deshalb ... an [folgende] juristische Lösung denken – ungeachtet aller legalistischer Bedenken auf Grund Art. 1 GG. Etwa: Zulassung von Folter durch international beaufsichtigte Gerichte, Fernsehüberwachung der Szene in Genf und Luxemburg, telekommunikative Fernsteuerung ... Insgesamt keine besonders befriedigende Lösung. Aber es befriedigt ja auch nicht, wenn man gar nichts tut und Unschuldige dem Fanatismus der Terroristen opfert (a.a.O. 1993, S. 27).

Ganz abgesehen von der Lösung des Falls, die für Luhmann nicht im Vordergrund steht und nur eine unter vielen potentiellen Varianten darstellt, hält er damit fest, dass alles (moderne) Recht positivrechtlichen Charakter hat, nur eine Momentaufnahme der systemischen Eigenlogik darstellt und in seinem Regelungsbestand durch die anderen Funktionssysteme im Konfliktfall neu justiert werden kann.[1]

Das Luhmannsche Unterfangen, durch Vorgabe eines zynisch inszenierten Falles die Unmöglichkeit der Verrechtlichung aller Lebensvorgänge darzulegen, um damit seinen Kommunikationsbegriff der interagierenden Funktionssysteme zu untermauern, rief sogleich die kantianisch geprägte Rechtswissenschaft auf den Plan, die als subjektideologische Gegenposition den Fall sehr „ernst nahm" und ihn „innerrechtlich" zu lösen versuchte. Damit ist nicht die Abprüfung nach positivem Recht (Polizeigesetze, Grundgesetz, Menschenrechtskonventionen) gemeint, die zügig zum Ergebnis des absoluten Folterverbots führen würde, sondern jene juristische Fachdiskussion, die diese Konsequenz aus juristischen Gründen gerade vermeiden will, ohne ihr eigenes a priori der (praktischen) Vernunft in Frage stellen zu müssen.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass der von Luhmann vorgelegte Musterfall, der die Rechtswissenschaft bis in die Fragestellungen bei Hausarbeiten- und Klausuren bereits zu Anfang der 1990-er Jahre so sehr in Unruhe versetzte, nicht etwa die Umstände eines strafrechtlichen Erkenntnis-

1 Das heißt keinesfalls, dass damit das Funktionssystem Recht als solches obsolet wird. Es geht Luhmann lediglich um Anpassungsleistung innerhalb des sich selbst steuernden Systems. Folgerichtig kann er dann auch die Frage nach den unverzichtbaren Normen positiv beantworten. Diese sind Bestandteil des funktional differenzierten Subsystems und werden nur neu justiert.

verfahrens zur Erzwingung eines Geständnisses zwecks nachheriger, sogenannter angemessener, Bestrafung problematisiert, sondern in der allgemeinen Gefahrenabwehr, also im Polizei- und Ordnungsrecht, situiert ist. Es geht um die Frage der Aufrechterhaltung und damit Verteidigung der öffentlichen Ordnung (d.h. der nicht normierten Rechtsordnung), gegen einen als dämonisch und widernatürlich wahrgenommenen Feind, dessen Beweggründe nichts zur Sache tun und dem bei evidenter Gefahrenlage im Wege der praktischen Vernunft (jus necessitatis) schlicht Einhalt zu gebieten sei. Unter fortwährendem Kopfschütteln darüber, dass die positive Gesetzeslage zur Zeit hier missverständlich ist bzw. kontrafaktische Ergebnisse produziert, berufen sich die Befürworter einer Anwendung der Folter auf eine sogenannte Wertungslücke, die es dem Polizeirecht als Träger des unmittelbaren Zwanges gewissermaßen unmöglich mache, seine Kernaufgabe der Gefahrenabwehr wahrzunehmen. Die Maximen des Polizeirechts, und hierüber besteht in der Rechtswissenschaft Einhelligkeit, sind zum einen, dass es effektiv zu sein habe, will heißen den Störer endgültig an der Störung hindert, zum anderen, dass das Polizeirecht als Präventionsrecht gegen drohende Rechtsverstöße den Störer in die „Grenzen des Rechts" zurückdrängen können muss (vgl. für viele andere Hans Lisken/Erhard Denniger mit weiteren Verweisen).

Solange der Störer schlicht zu beseitigen ist, besteht hier kein Problem, denn in das Recht auf Leben darf nach einhelliger Dogmatik, beispielsweise durch finalen Todesschuss, eingegriffen werden, weil der Störer hier etwas lediglich passiv hinzunehmen habe. Die Wertungslücke ergibt sich vielmehr daraus, dass durch die Anwendung der Folter zwecks Aussagenerpressung dem Störer etwas Positives abverlangt wird, was den innersten Kern seiner sogenannten Würde angreift, nämlich die Brechung seines Willens. Und dies ist kein Minus gegenüber der Hinnahme des eigenen Todes, sondern ein schärferer Zwang, nämlich die Aberkennung und Vernichtung seines Status als vernünftiger Mensch, der in Freiheit seinen Willen bekunden und ausüben darf. Es kommt zu einem Wertungswiderspruch zwischen „absolut" zu respektierender Würde des Störers und „absolut" zu schützender Würde der „Gestörten", die eben bei Ausführung der Tat nicht nur am Leben gehindert würden, sondern vor allem an der Ausübung des ihnen zustehenden Willens in Freiheit, den die akademische Bewegung zur Legalisierung der Folter dahingehend „entscheidet" – der Anklang an den Dezisionismus kommt nicht von ungefähr –, dass die Rechtsordnung den Vorrang habe und der Störer in die Schranken des Rechts vermittels Folter zurück zu zwingen sei. Damit ist die Pflicht zur Folter durch Polizeiorgane bereits gewonnen, und es bleibt nur noch ein kleiner Schritt zu tun, um über die sogenannte Schutznormtheorie nun ganz befreit und methodisch blütenrein zum Anspruch eines jeden Bürgers auf die ordnungsrechtliche Vornahme solcher Folterungen, sei es durch die Polizei, sei es durch die bewaffneten Streitkräfte, zu gelangen (Brugger 2001, 4-9).

Der ganze Argumentationsgang wird dabei mit viel beifallsheischendem, rührseligem Pomp um Schuldige und Unschuldige unterlegt, wobei der, der die aufgenötigten Tränen der Betroffenheit sich aus den Augen zu wischen vermag, leicht feststellt, dass hier Schuldige und Unschuldige nach streng juristischem Verständnis bestimmt sind, also danach, ob sie dem positiv, und damit von Juristen nicht näher zu erläuterndem, Sollen Genüge tun oder nicht. Im Ergebnis wird die Welt in Gut und Böse, in vernünftige Gerechte und dämonische Ungerechte, aufgeteilt. Letzere sind nicht nur wie eh und je zum Abschuss freigegeben, sondern können nötigenfalls darüber hinaus vom „vernünftigen Subjekt" (Rechtssubjekt) zum Erkenntnisobjekt degradiert werden, zum Material für die Folterbank im Sinne eines Francis Bacon, auf dass man ihnen dort „ihre Geheimnisse entreiße". Derweil sitzen die unschuldigen, weil vernünftigen, will heißen den rechten Gebrauch der ihnen von der Rechtsordnung gewährten Freiheit machenden „Gestörten" pflichtgemäß zur Überwachung vor dem Fernsehgerät und zelebrieren ihre Betroffenheit über so viel „Böses". Schützt dieser Fetisch der Distanzlosigkeit – hier stehe ich, ich kann nicht anders (Martin Luther) – sie doch vor der Erkennntnis, dass die Rollen bei dieser Aufführung lediglich nach formalen Gesichtspunkten verteilt sind und nur ihr eigenes zufälliges Ich als letztes Bollwerk gegenüber der ihm fremden und unverständlichen Welt dem Geschehen einen ebenfalls zufälligen Sinn verleiht. Wohl bleibt allerdings das Gefühl einer diffusen Beklommenheit, denn die Voraussetzung dieser ihrer existentiellen Teilnahme und Teilhabe, ihr eigenes Leben, kann leider nicht garantiert werden.

Solche Betroffenheit ist genau das Gegenteil eines Mitleidens mit anderen oder gar eines Leidens an der Welt. Gefragt wird nicht, was die Voraussetzungen des eigenen Standpunkts ausmacht. Vielmehr wird dieser verabsolutiert und sodann eine dem Inhalt nach beliebige Entscheidung getroffen, die irgendwo in der Bandbreite zwischen Zufügung höchster körperlicher und seelischer Qual oder gutmenschlichem bloßen Zureden angesiedelt ist. Die Folter reduziert sich auf das Phänomen der Marter, über deren Statthaftigkeit man je nach Geschmack geteilter Meinung sein kann, und die Frage nach ihrem Sinn, ihrer Funktion, der hiermit zu produzierenden Wahrheit sowie der Anordnung von Vernunft und unvernünftigem Bösen kann aufatmend darüber entsorgt werden, dass es so etwas ja schon immer gegeben hat. Märtyrertod und Feuerprobe, Ketzerverbrennung und die peinliche Befragung der Hexen, die Bedrohung des von-Metzler-Entführers in deutschem Polizeigewahrsam und der Horror von Abu Ghraib fallen in eins und versichern dem dabei wohlig erschauernden Erkenntnissubjekt moderner Prägung geradezu, dass es doch immerhin auf der „besseren" Seite stehe.

Auf die dargestellten juristischen Begründungen und rechtstheoretischen Kunstgriffe zur Folteranwendung wird im Gang der Erörterungen noch zurückzukommen sein, nicht jedoch bevor dem räsonierenden Betroffenheitsvernünftler genau jener Spiegel vorgehalten worden ist, den es durch den modernen Glauben

an überhistorisch gültige Erkenntnisformen, die Vernunft, sorgfältig blind gemacht hat – seine eigene Geschichte als Erkenntnissubjekt und die Geschichte der Wahrheit, als historische Konstituierung der Beziehung von einem Subjekt zu einem Objekt, die heute, wie oben dargestellt, in der Möglichkeit der Verwendung anderer Menschen als Erkenntnisobjekt mündet.

Magie und Wahrheitsproduktion

Auf den ersten Blick scheinen Wahrheit, insbesondere die Produktion der Wahrheit, beispielsweise durch Folter wie in unserem Fall, und moderne „Rechtspflege" in einem engen Verhältnis zueinander zu stehen. Wer genauer hinschaut, wird aber feststellen, dass Juristen mit der Wahrheit, so man darunter etwas versteht, das in der Realität tatsächlich stattgefunden hat, nahezu nichts zu tun haben. Ihr Feld ist vielmehr die Überwachung der Einhaltung der Formen von Wahrheitsproduktion und die Zusammenfassung der so hergestellten Fakten, des Gemachten, und zwar unter einem dafür bereits erfundenen Namen. Geht die Sache nicht auf, behilft man sich mit Analogien unter gleichzeitiger Feststellung von Wertungslücken oder –widersprüchen, nicht ohne an die institutionalisierte Dombaubude der Gesetzgebung zu appellieren, doch ein weiteres normiertes Begriffstürmchen zur möglichst restlosen Einordnung der Wirklichkeit in die „schöne Struktur" anzubauen. Die ermächtigten Rechtsanwender, also Richter, Staatsanwaltschaft und Anwälte, wirken in ihrem Tun in gewissem Sinne als Magier der Zeit. Zumindest was das zurückliegende Geschehen anbetrifft, verändern sie die Lebenssachverhalte rückwirkend und schaffen eine an den positiven Normen ausgerichtete Wirklichkeit vergangener Ereignisse, die mit dem tatsächlich Vorgefallen wenig bis nichts zu tun hat (Bestandskraft). Diese neue Vergangenheit ist dann gültig, je nach Reichweite der Wirkform nur zwischen einzelnen Personen oder für alle, die einer bestimmten Rechtsordnung unterworfen sind.

Der Realitätsbezug und die Realitätsveränderung durch Magie scheint überhaupt die älteste Art und Weise zu sein, wie menschliche Sozialitäten den Umgang sowohl mit der sie umgebenden Natur als auch untereinander vollziehen. Durch magische Handlungen, wie Besänftigung, Beschwörung, Darbringung von Opfern, und Rituale der Erkenntnis, wie Eingeweideschau, Vogelflugbeobachtung, das Werfen von Losen oder Scherben usw. trat man mit den Naturmächten in Kontakt und veränderte im Vollzug bzw. durch die allgemeine und rituelle Kundbarmachung der gewonnen „Erkenntnis" die erlebte Wirklichkeit der Kultmitglieder (Eliade 1978a, 32f, 54,57). Da sich aber Elend, Vergänglichkeit, Katastrophen und Zwistigkeiten trotz aller Bemühungen immer wieder ereigneten, die Bibel spricht hier in Gen. 3 vom „Fluch der Sünde", mussten diese Rituale ständig von neuem vollzogen werden. Die Verehrung der als unsterblich

gedachten und übernatürlicher Dinge fähigen Naturgötter war somit gleichsam die Verklärung dieses Fluchs, der rituelle Verkehr mit ihnen ein auf Ewigkeit angelegtes Unterfangen der endlosen Wiederholung (a.a.O., 48f).

Zu jener Zeit, die in Teilen der Welt bis Anfang des letzten Jahrhunderts andauerte, findet sich Marter entweder als qualvoll gestaltete Tötung durch deren Hinnahme und standhaftes Ertragen der oder die Geopferte die Eignung als zu den Göttern gesandter Bote bewies oder als Schlachtung vornehmlich von Kriegsgefangenen, um an bestimmte Körperteile zu gelangen, die als Sitz oder Träger besonderer Kräfte (Mana) angesehen wurden und der Gemeinde den Zugang zu den Göttern, Geistern, Ahnen etc. erleichtern sollten. Die Wahrheit, besser das umfassende Wissen, das ausschließlich die übernatürlichen Entitäten innehatten, wurde als etwas verstanden, dass um die Menschen herum und durch sie hindurch existierte, von ihnen aber nur durch den richtigen Vollzug der Wirkformen erschlossen werden konnte (a.a.O., 19ff). Das menschliche Wissen beschränkte sich auf das „Wie" der Erlangung von Kenntnissen, die so produzierten Botschaften waren sakrosankt, einem tiefer gehenden und einen Zusammenhang herstellenden menschlichen Verständnis entzogen. Sie konnten nur im Wege der unhintergehbaren Tradition akkumuliert werden.

Auch in sogenannten Hochkulturen blieb dieses Verständnis virulent, wobei in den europäischen Sozialitäten vor und nach der Zeitenwende die Marter eines Kultgenossen ausschließlich im Falle der als notwendig angesehenen Vernichtung eines Frevlers an der göttlichen Ordnung (fas) vorgenommen wurde. Solche Personen waren als Botengänger ins Jenseits der menschlichen Welt oder als Gabe an die Götter auf Grund ihres Abfalls vom Kult ungeeignet. Man betrachtete sie als Wesen, die außerhalb der kosmischen Ordnung standen und spurenlos zu beseitigen waren, so sie sich nicht durch Flucht dem Einflussbereich der Kultgemeinde entzogen (Kunkel 1990, 35f). Dies galt jedoch nicht für Kriegsgefangene, sonstige menschliche Beute oder Brecher der bloß menschlichen Ordnung (jus), die im Ritus der qualvollen öffentlichen Hinrichtung oder des rituellen Wettkampfes („Römische Spiele") geopfert wurden. Der Sieger der Gladiatorenkämpfe wurde als von den Göttern zum vorläufigen Weiterleben Bestimmter angesehen und der „göttliche" Princeps[2] oder seine von ihm erwählten Vertreter gaben der Kultgemeinde vor, wie

2 Im Princeps fielen erstmalig in der römischen Geschichte die Aufgaben des Magistrats und der Priesterschaft in einer Person zusammen. Der Princeps war notwendig Mitglied aller Priesterbruderschaften. Es wird oft übersehen, dass in Rom auch vor dem Prinzipat Priesterschaft und Magistrate hinsichtlich der religiösen Befugnisse und Aufgaben nicht geschieden waren. Priester handelten mit Hilfe des kultischen Wissens, über das sie verfügten, zusammen mit den Göttern. Auch die Magistrate handelten bei bestimmten Anlässen in Ausübung ihrer priesterlichen Befugnisse mit den Göttern, vergewisserten sich über die sakrale Richtigkeit dieses Handelns und zogen die richtigen Schlüsse für die Ausübung ihrer Amtsgewalt (Scheid 2004, 84).

mit dem noch lebenden Verlierer zu verfahren sei. Das Opfer wurde angenommen oder nicht. „Morituri te salutant!"

Ein kurzer Blick sei noch auf das Judentum geworfen, da das Christentum, das die gesellschaftliche Integration in Westeuropa vor der Moderne herstellte, sich neben den polytheistischen Naturreligionen auch aus dieser Quelle speiste. Das Judentum war, zumindest was den Vorderen Orient angeht, die erste Religion, die dem zuvor beschriebenen magischen Verhältnis zur Natur den Kampf ansagte. Dort verbietet der proklamierte einzige Gott als conditio sine qua non für den Auszug in das Land der Freiheit und Versöhnung auf schärfste den Tanz um das Goldene Kalb, das Symbol der fruchtbaren Natur. Nicht unerwähnt sollte dabei bleiben, dass im Showdown der Ereignisse Jahwe, der „neue" anthropomorphe, eifersüchtige und nicht länger anonyme Vätergott (Eliade 1978a, 170f) der Prophetin Mirijam ins Gesicht speit und sie „weiß vor Aussatz macht". Weiß war die Farbe der „Großen Göttin" auch im Vorderen Orient und Aussatz nicht eine körperliche Krankheit wie im heutigen Verständnis, sondern die Bezeichnung für aus der Sozialität Ausgestoßene (Naphy/Spicer 2000, 134ff). Die Natur wird nicht länger im magischen Ritus vergottet, sondern zum zu beherrschenden „Objekt".

Wegen des durch Gott höchstselbst ausgesprochenen Verbots des Menschenopfers kam es zu keinerlei Tötungen oder Marterungen, um so die Gewogenheit des Höchsten zu erlangen oder seinen Willen zu erforschen (Eliade 1978a, 318f). Selbst aus der Gemeinde ausgeschlossenen „Aussätzigen" gewährte man eine gewisse Minimalversorgung. Der Wille des Herrn, also die Wahrheit, erschloss sich allein über das Wort in seiner verschriftlichten Form oder vermittels von Botschaften, die Gott auserwählten Menschen, den Propheten, zukommen ließ und die dann in der Folge aufgezeichnet wurden. In einer patriarchalen Gesellschaft, welche die Beherrschung der als weiblich konnotierten Natur im wahrsten Sinne des Wortes zum „Gegenstand" hatte, waren das heilige Schrifttum und dessen Auslegung allerdings ausschließlich Männern zugänglich.

Im Christentum des 1. Jahrtausends nach der Zeitenwende begegnet uns Marter fast ausschließlich im qualvollen Tod von Märtyrern, die in ihrem Leiden und dessen standhaftem Ertragen Zeugnis von der göttlichen Wahrheit ablegen. Daneben finden sich auch Praktiken wie die Wasser- oder Feuerprobe, vielerlei andere uns heute grausam anmutende Verfahren zur Herbeiführung sogenannter Gottesurteile und der gerichtliche Zweikampf bis zum Tode. Beides, frühmittelalterliches Märtyrertum und Gottesurteil, stehen in einem Zusammenhang und sind doch nicht das Gleiche; das eine ist *Be*zeugung einer Überzeugung von Wahrheit, das andere ihre *Er*zeugung.

Wahrheit und christliche Vernunft

Hatte schon das Judentum ein auf einen Gott projiziertes Bewusstsein der Menschen von sich selbst im Verhältnis zur Natur geltend gemacht, so setzt das Christentum dies unter modifizierten Vorzeichen mit neuer Zuversicht fort. Alle magischen Opferhandlungen werden durch die historische Opfertat Christi, in der sich der eine Gott gnädig erwiesen und mit den Menschen versöhnt hat, ein für allemal überflüssig. Schon die Reflexion auf ein einmal stattgefundenes Ereignis, nicht die immer wieder von neuem vollzogene tatsächliche Schlachtung, entfaltet die Heilswirkung und durchbricht den Wiederholungszwang, der trotz allen Bemühens den Zustand des Unheils nicht abzuschaffen vermochte. Andererseits wird durch diese Heilslehre etwas als vollbrachte Aussöhnung ausgegeben, was in Wirklichkeit noch aussteht, denn der reale Verlauf des Lebens geht im wesentlichen so weiter wie zuvor. Statt dessen beginnt eine neue Art von Geschichte, die Heilsgeschichte, die das magische Element, gegen das sie angetreten war, nicht los wird. Die Verkündung der Erlösung ist eben nicht ihr Vollzug. Es verbleibt nur die ständig zu wiederholende magische Beschwörung, sie werde noch wirklich eintreten.

Immerhin müssen die Naturgötter nicht länger durch immer wiederkehrende Schlachtrituale gewogen gemacht werden. Nach der christlichen Lehre ist nicht die Natur selbst göttlich, sondern Manifestation eines außerhalb ihrer existenten geistigen Prinzips. Anders wäre Gott als Erschaffer der Natur und Erlöser vom nachparadiesischen Naturverhängnis nicht vorstellbar. Als besondere Gabe Gottes und Bedingung der Möglichkeit der Erlösung, wurden die Menschen des Erkenntnisvermögens dieses Geistes teilhaftig. Vernunft im christlichen Sinn ist das menschliche Vermögen, an der Sphäre des Geistes teilzuhaben. Gott ist geistiges Prinzip im Unterschied zur Natur, weil die Menschen so sich selbst in Unterschiedenheit zur Natur fassen können.

Und dennoch ist die Natur (noch) nicht das „ganz Andere". Nur leibliche Menschen können die Heilstat Christi erkennen, ihre Physis ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis wie Vernunft[3] und ist doch auch Fessel, die ihnen Leiden, Gebrechen und Tod auferlegt, zu Lebzeiten gemildert nur durch das geglaubte, deswegen aber noch nicht genossene Heil[4] (Geerlings 2004, 81). Diesem – in modernen Begriffen gesprochen – Widerspruch zwischen Immanenz und Transzendenz versucht die christliche Dämonenlehre, die, wie später noch auszuführen ist, bis in unsere Tage in säkularisierter Form und das heißt „ohne Wissen" virulent ist, beizukommen. Die polytheistischen Naturgötter werden zwar vom Thron gestoßen, nicht aber endgültig davon gejagt, sondern lediglich zu Dämonen herabgesetzt. Sie sind der menschlichen Leiblichkeit gute Bekannte, als damit ernst genommene Natur dem menschlichen Geist jedoch Bedrohung und

3 So insbesondere die Schöpfungstheologie der Pelagianer.
4 Die Augustinische Interpretation.

fremd. Da es dem Erlösergott aber um den menschlichen Geist als Bedingung der Möglichkeit der Erlösung geht, nimmt er diese Teufel, nach frühmittelalterlicher Lehre, an die Kandare.

Die Lehre der Kirchenväter von Augustinus bis Thomas von Aquin geht nämlich dahin, dass das Tun der Dämonen göttlichem Erlaubnisvorbehalt unterliegt. Gottes Wille kann zwar auf das Böse nicht zielen, denn für ein solches Erfüllen seines Willens könnten die Menschen nicht zur Rechenschaft gezogen werden, die Realität des Bösen – Krankheit, Gebrechen, Verfall, Zwist, Tod – mache aber ersichtlich und einsichtig, dass Gott *auch die Bösen gut zu gebrauchen [weiß]* (Augustinus 1996, XIV, 27).

Das Böse existiert, aber es existiert in Gott enthalten. Die christliche Lehre kann Wahrheit nur beanspruchen, wenn sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Die menschliche Erkenntnismöglichkeit kommt unbezweifelbar von Gott, er ist ihr Garant. Das Böse existiert, und auch hierfür ist Gott Garant, weil es die von Gott garantierte menschliche Erkenntnis ist, die die Identifizierung des Bösen ermöglicht.

Augustinus bedient sich zur Erläuterung dieser, uns vielleicht heute nicht einleuchtend erscheinenden Logik, der Geschichte von den gefallenen Engeln. Anders als die Menschen sind die Engel reine Vernunftsubstanzen, da sie unmittelbar, also ohne physischen Körper als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, nicht der Vermittlung der Wahrheit durch Worte oder durch Sinneseindrücke bedürfen, sondern diese durch das Sein in Gegenwart der unwandelbaren Wahrheit unmittelbar „schauen" können (a.a.O., XI 29). Aus für Menschen unerklärlichen Gründen, denn ihr Ziel ist es ja gerade, in die Sphären dieser Leichtigkeit des Seins und der Seligkeit der Ruhe aufzusteigen, setzten nun einige Engel ihren Willen gegen den göttlichen, zerstörten die völlige Übereinstimmung zwischen Gott und seinen Geschöpfen und brachten den Widerspruch in die Welt. Dieser „freie" Wille ist die Quelle und der Uranfang der Sünde, der die mythischen Täter sogleich zum Opfer fallen. Wer zur göttlichen Wahrheit in Widerspruch tritt, tritt auch zu sich selbst in Widerspruch, denn die Bestimmung der Vernunft ist die Erkenntnis der Wahrheit oder, anders ausgedrückt, die Vermeidung von Widersprüchen.

Die gefallenen Engel nun schleichen sich in die Träume und Fantasien der Menschen ein und betören ihre Sinne, um sie auf ihre Seite gegen Gott zu ziehen. Die Menschen können hierzu noch beitragen, indem sie ihrerseits versuchen, sich die dämonischen Kräfte zunutze zu machen, also durch Ausübung von Magie. Bedienen sich die Menschen aber der ihnen zuteil gewordenen göttlichen Wahrheit, ihrer Vernunft, löst sich das Blendwerk in nichts auf, und die Welt zeigt sich wieder im Lichte der göttlichen Wahrheit.

Das Einfallstor des „Bösen" sind mithin die der Leiblichkeit des Menschen entspringenden, mit den Tieren geteilten Sinne, die ihm Wahrnehmung erst er-

möglichen. Solche Wahrnehmung ist aber trügerisch, denn sie befähigt zu keiner Unterscheidung von Wirklichkeit und Schein. Erst die Teilhabe am göttlichen Geist, welche die Menschen über die Tiere hinaushebt, schafft wahre Erkenntnis, Erkennen von Ordnung und Bestand der Welt. Die Sphäre dieses Ideellen ist, Augustinus zufolge, die wahre Substanz, ist Gott, der den Menschen, denen ihre Sinnenwelt immer wieder entgleitet, zuverlässigen Halt gibt (Geerlings 2004, 85). Die Dämonenlehre gewinnt ihren Sinn damit im Verhältnis zum menschlichen Vernunftvermögen. Die Akteure des Bösen werden von Gott zugelassen, auf dass sie die Menschen „versuchen" und ihn dadurch zwingen, den menschlichen Geist als festen Haltepunkt dazu zu verwenden, die Sinnenwelt in Frage zu stellen. Unwissend ob ihrer Funktion und ihres Geleitetseins, sind die bösen Horden die Hilfstruppen Gottes, dazu bestimmt, die menschliche Vernunft hervorzutreiben und die Christenmenschen in der Heilsgeschichte auf dem Weg zur Erlösung voranzubringen. Was den oder die Einzelne betrifft, so sind beide Wege möglich, die geistige Durchdringung der Sinne durch das intellektuelle Selbstbewusstsein oder das Anheimfallen an die Verblendung, die am jüngsten Tage mit ewiger Verdammnis geahndet wird. Doch es gilt auch das Gesetz der großen Zahl, denn nur die Christenheit als Allheit kann die Heilsgeschichte vollbringen. Jeder individuelle Abfall ist Verzögerung und Hindernis auf dem Weg zur Erlösung. Folglich trägt der Teufel zu jener Zeit auch das Antlitz des Tieres, die verkörperte Sinnenwelt, die die göttliche Vernunft ausgeschlagen hat.

Wir finden also eine Welt vor, die nach damaligem Verständnis von Gott als stimmige, hierarchisch geordnete Ganzheit gegliedert ist und in der das Böse nur die darin enthaltene Negativfolie darstellt, die das Fortschreiten der Menschen zur Erlösung geradezu befördert. Jeder steht an seinem Platz, Bettler oder Kaiser, Kleriker oder Papst und übt sich dadurch in Vernunft, dass er diese gottgewollte Stellung in der Gesamtanordnung nicht infrage stellt (Seibt 1999, 127 ff). Ein Recht im modernen Sinne gibt es nicht, sondern nur ein „richtig" oder „unrichtig". Richtig ist, wer das Richtige tut und ganz unabhängig von innerer Motivation, die im Falle der „Unlust" sofort als „Versuchung" dechiffriert werden kann, die Werke (nicht Arbeit) tut, die ihm auferlegt und zu denen er göttlich „berufen" ist. Somit gibt es auch keine Richter, die irgendwelche Lebenssachverhalte anhand abstrakter Normen bewerten, sondern nur Gerichtsherren, die dafür einzustehen haben, dass bei angeblichem Unrecht, also Verletzung der Ordnung, alles richtig unternommen und vollzogen wird, um den einzigen Inhaber der Wahrheit, Gott, zum materiellen Richter anzurufen. Wenn man überhaupt einen modernen Begriff verwenden will, so kann man allenfalls sagen, dass die Gerichte jener Zeit ausschließlich Prozessrecht angewendet haben (Haarmann 2004, 191 m.w.N.).

Wurden Täter auf frischer, sogenannter „handhafter" Tat ertappt, kam ein Gerichtsverfahren überhaupt nicht in Betracht. Man konnte in diesem Fall seinen Sinnen trauen und die Verletzung der Ordnung, auf Motivlagen des Täters kam

ge Hinwendung zur reinen Seele durch strengste Askese verhilft zur Erlösung (a.a.O., 169f).

Damit ist nicht nur die alleinige Wahrheit über die Natur und den menschlichen Körper samt seiner Sinne als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis der Wahrheit, Vernunft, und schließlicher Erlösung infrage gestellt, sondern auch die Einheit der Christenheit, die nur als Gesamtheit den Weg zum Heil beschreiten kann. War vorher zu Kreuzzügen als Mittel zur Reinigung der Christenheit von außenstehenden Heiden aufgerufen worden, so werden nun Kreuzzüge gegen die Ketzer erforderlich, in deren Verlauf die Kirche die Inquisition (Befragung) installiert und als Mittel hierzu Folter zulässt. Die Ketzerverfolgungen sind, da sie sich nicht gegen außen stehende, der göttlichen Wahrheit unkundige oder diese offen ablehnende Ungläubige richteten, sondern gegen Menschen, die sich ihrerseits auf Christus und Gottvater berufen, ein theologisches Problem. In diesem Zusammenhang sei noch einmal daran erinnert, dass die „Religion" des Katholizismus zu dieser Zeit die Sozialität jenseits aller weltlicher Macht und jenseits aller weltlichen Reiche im übergreifenden Sinne integrierte.[6]

Scholastische Vernunft

Wir befinden uns nun in der Zeit der Scholastik, die in Schul- und sonstigen, oft auch akademischen, Lehrbüchern meist als Zeit der theologischen Spitzfindigkeit firmiert, die sich längst erledigt habe. Dies ist der mangelnden Kontextualisierung geschuldet, denn die Scholastik erscheint vor dem Hintergrund des Überhandnehmens von Widersprüchen und dem drohenden Zerfall der einen Christenheit, die allein den Weg der Heilsgeschichte abzuschreiten vermag. Die Heilslehre der Kirche selbst hatte in den vergangenen zwei Jahrhunderten durchgreifende Veränderungen erfahren. Da die Rückkunft des Herrn ausgeblieben war, was, wie zuvor angerissen, den Dualismus auch in der weströmischen Kirche befördert hatte, entfernte sie sich mehr und mehr von der Verheißung der Versöhnung zwischen Leib und Geist und verkündete das Heil in neuer Gestalt als Erleben und strikte Befolgung von universellen göttlichen Normen, denen das einzelne Individuum zu entsprechen hatte (Kroeschell 1973, 11f). Der von Gott ausersehene und auserwählte Verkünder und Mittler solcher wahrer Universalien, die als substantielle Wesenheiten verstanden wurden, war der Papst; der Garant für die Versöhnung von Leiblichkeit und göttlicher Wahrheit, der Kaiser, sank zur päpstlichen Hilfsfigur und zum Befehlsempfänger herab. Nicht nur Investiturstreit und das große Schisma lassen grüßen, sondern auch die individuelle Schuld, zunächst nur gegenüber Gott, als

6 Katholisch heißt aus dem Griechischen übersetzt: „Über den ganzen Erdkreis, weltumspannend".

vorgegebenes und nicht zu hinterfragendes Sollen, dem der fleischliche Mensch doch nie ganz entsprechen kann, und dem diese Mangelhaftigkeit nur durch Buße nach erfolgtem Geständnis der Fehlbarkeit gegenüber wahrheitskundigen Klerikern als Gnadenakt Gottes vergeben wird, kommt in die Welt. Die vormals der christlichen Liebe verpflichtete Kirche wandelt sich zur Rechtskirche (a.a.O., 12): „Wer sagt, Jesus Christus sei den Menschen von Gott als Erlöser gesandt, dem sie vertrauen, nicht aber zugleich als Gesetzgeber, dem sie gehorchen sollen, der sei verflucht", bringt später das Konzil von Trient (1545 bis 1563) die neue Lehre auf den Punkt.

Nun treten nach 700 Jahren der Bedeutungslosigkeit in der weströmischen Einflusssphäre wieder Juristen auf den Plan. Neben den bedeutenden Juristenpäpsten Alexander III., Innozenz III. und Bonifaz VIII. auch der wohl bekannteste Scholastiker, der Rechtsgutachter Thomas von Aquin. Dieser nimmt in seinen theologischen Betrachtungen – Theologie und kirchliches Recht sind mittlerweile nahezu identisch (a.a.O., 12) – zunächst eine wichtige Modifikation an der christlichen Dämonenlehre vor. Hatte Augustinus die Dämonen noch als ätherische Wesen charakterisiert, die den menschlichen Geist betören und reale Dinge nur vorgaukeln, so gesteht Thomas von Aquin ihnen eine eigene Wirklichkeit außerhalb der Sinne und des Intellekts der Menschen zu, weil Gott als das höchste Gute die Ursache alles Guten sei, es sich beim Bösen jedoch um einen Defekt an den von Gott verursachten Geschöpfen handele, die damit aus Gottes Schöpfung herausfallen (Kenny 2004, 26).

Bis dahin galt bezüglich des Verhältnisses von Denken und Sein die reine Substanzlehre. Die Strukturen der Dinge können durch den menschlichen Verstand erfasst werden, weil Gott beide so geschaffen hat, dass sie sich aufeinander beziehen. Subjekt und Objekt waren nicht streng geschieden. Vor dem Hintergrund der aufgekommenen Häresien, die sich ja ebenfalls auf die göttliche Wahrheit beriefen, musste nun feiner unterschieden werden, um die Einheit des Christentums als Träger der Heilsgeschichte zu bewahren und die Ketzer als des Teufels Werk der Vernichtung preisgeben zu können. Die höchste und gottgegebene Vernunftfähigkeit des Menschen, die Erkenntnis der Wahrheit, liefe nämlich ins Leere, wenn der Intellekt bloße Abbilder der Dinge produzierte und umgekehrt die Begriffe so dinglich wie die Strukturen der Dinge wären. Thomas von Aquin findet in seiner Erkenntnislehre den Ausweg über die Abstraktion, die Trennung von Denken und Sein. Die durch die Sinne erfahrbaren Dinge müssen mit Hilfe des Intellekts auseinander genommen, auf ihr Gemeinsames hin untersucht und dann wieder zusammengesetzt werden. Erfassung der Wirklichkeit ist gleichzeitig ihre Aufteilung und ihr Wiederzusammenfügen, eine von den Dingen deutlich unterschiedene produktive, synthetische Leistung des menschlichen Geistes (componit et dividit), die in der Wahrheit, der adaequatio rei et intellectus gipfelt (a.a.O., 103 ff m. w. N.) Die so gewonnene Unterscheidung

von Subjekt und Objekt bedeutet für die Dämonenlehre, dass das Böse einerseits die menschlichen Sinne nur betören kann, mithin auf der Subjektseite angesiedelt ist, andererseits Gebilde hervorbringen kann, die bei intaktem Verstand von Menschen als Ding oder Person wahrgenommen werden. Das Böse wird real, die Abstraktionsleistung der Subsumption unter den Begriff zur Voraussetzung seiner Bekämpfung und schließlichen Vernichtung. Infolgedessen verliert die Probe als Wahrheitsbezeugung durch Gott an Bedeutung, die Inquisition, die Befragung, als neues Verfahren tritt auf den Plan (Foucault 2003, 75) und findet in der blutigen Verfolgung der Ketzer ihre erste Anwendung.

Doch handelt es sich immer noch um Kämpfe und Auseinandersetzungen innerhalb der gottgegebenen Ordnung, die als Band des christlichen Geistes die gottgefügte Welthierarchie umfasst. Denn nach der thomistischen Auffassung ist Gott, der durch die Vernunft entdeckt worden ist, unendlich und einzig (Eliade 1983, 188).

Nominalistische Vernunft und Wahrheitsproduktion

Bald nach dem Tode Thomas von Aquins (1274) bricht jedoch auch das sicher geglaubte Fundament der Hierarchie zusammen. Die Gefangenschaft der Päpste in Avignon zur Durchsetzung weltlicher Herrschaftsansprüche dementiert den universellen Wahrheitsanspruch der Kirche und lässt das Gebäude der im christlichen Abendland für unzerstörbar gehaltenen substantiellen Ordnung von der Spitze her einstürzen. Zunehmend werden Stimmen laut, die die Ereignisse und Verhältnisse dahingehend deuten, dass die substantiellen Wesenheiten, durch die Gott, wie man geglaubt hatte, der Natur und der menschlichen Sozialität Harmonie und Bestand verleihen konnte, nur etwas von den Menschen Erdachtes gewesen waren. Nur was man sehen, hören oder anfassen könne, sei Realität, das Ideelle und Universelle, welches zuvor die substantielle Wirklichkeit ausgemacht hatte, existiere ausschließlich in den Köpfen der Menschen und sei ansonsten nicht vorhanden, ein Nichts bloßer Ansammlung von Namen.

Der bereits bis dahin in Einzelstimmen[7] laut gewordene Nominalismus entbrannte nun vollends zum Universalienstreit und stellte die diametral entgegen gesetzte Behauptung auf: die substantiellen Universalien seien bloße menschliche

7 Bereits im 11. Jahrhundert soll Roscelinus von Compiègne, der Lehrer von Petrus Abaelard, in einem Brief an diesen angeblich formuliert haben: „universale est vox" (Das Allgemeine ist nur ein Wort). Diese extreme Position wurde jedoch von seinem Schüler Abaelard und späteren Nominalisten nicht geteilt. Vielmehr begründeten sich verschiedene „Schulen" wie Intentionalismus und Konzeptionalismus. Eine genaue Darlegung der Unterschiede kann an dieser Stelle unterbleiben, weil alle Nominalisten die Existenz von Universalien ablehnen, darunter insbesondere auch die Universalien, die sich nach Auffassung von Thomas von Aquin in der göttlichen Vernunft befinden und vor den Einzeldingen existieren.

Hirngespinste. Die in der Scholastik gegründete Sicht, dass die Menschen selbst ihre Begriffe herstellen und sie zu Urteilen und Schlüssen verknüpfen, erscheint nun, nachdem es keine Gewissheit mehr darüber gibt, dass solches Denken in den Strukturen des Seins ein sicheres Fundament hat, in einem gänzlich anderen Licht. Die zerfallende Ordnung lässt die Menschen mit sich allein. Die sich daraus ergebende Möglichkeit eines kritischen Destruierens metaphysischer Trugbilder wird aber gerade durch das neue (kritische) Bewusstsein selbst verhindert. Durch die bloße – und damit einfache – Negation aller Universalien beraubt sich das Denken jeglicher festen Grundlage und jeden Halts. Die Begriffe werden zu Konventionen. Dass sie möglicherweise von vielen Menschen eingehalten werden, ist kein stichhaltiges Argument dafür, dass es nicht auch ganz anders hätte kommen können. Da man nichts mehr wirklich wissen oder zweifelsfrei erkennen kann, wird die Welt zu einem beängstigenden Ort vielfältiger Naturerscheinungen, von denen der mit sich allein gelassene menschliche Verstand nicht einmal zu sagen weiß, ob es sich um Schemen oder „fassbare" Realitäten handelt. Dem Verlust von Gewissheit folgt ein neues Bedürfnis nach „Sicherheit und Ordnung" auf dem Fuß, und so ist nun die verstockt schweigende Natur selbst auf die Folterbank zu strecken, um durch *Untersuchung*[8] (Foucault 2003, 76f) die Wahrheit über ihre geheimnisvollen Kräfte bis hin zum Urgrund ihrer Existenz und ihres Zusammenhalts zu ermitteln.

Die in Einzeldinge zerfallene Natur, vom Geist Gottes als Konstituens und Grund ihres Zusammenhalts entblößt, bildet nurmehr eine einzige substanzlose Metamorphose ihrer selbst. Es gibt kein sicheres Mittel mehr, ihre gaukelhaften Aspekte zu identifizieren, vielmehr wird sie zum Gaukelhaften schlechthin. So ein Gott hinter der chaotischen Welt tatsächlich existiert, und hieran haben auch die

8 Der wesentliche Unterschied zwischen der Wahrheitserzeugung durch Probe und derjenigen durch Untersuchung besteht darin, dass Untersuchung kein Wissensinhalt ist, sondern eine *Form* der Ermittlung, Prüfung und Weitergabe von Wissen. Die Untersuchung hat einen „Gegenstand", den sie unter Anlegung der Form „verwaltet" und „beherrscht" (Subjekt-Objekt Dichotomie). Selbst die Alchemie war noch eine Wissensproduktion durch Probe, bei welcher der Alchimist unter Beachtung „gesicherten" Wissens und der damit verbundenen Riten (Wirkformen) der Initiator und Kombattant eines Zweikampfes war, dessen Ausgang einen neuen Wissensinhalt produzierte – oder auch nicht. Das Auftreten des rationalen Verfahrens am Ende des Mittelalters ist mitnichten ein „Fortschritt" in der Entwicklung menschlicher Vernunft, sondern das kontingente Ergebnis des krisenhaften Zusammenbruchs der Integration einer Sozialität durch christliche Religion (vgl. hierzu insbesondere Foucault 2003, 72ff, wobei die Autorin die Einschätzung Foucaults, dass es sich lediglich um eine Transformation im quasi überhistorischen Macht-Wissen-Komplex handelt, nicht teilt, sondern die von Foucault in dieser Vorlesung aufgeworfene Frage nach den Veränderungen in der mittelalterlichen Gesellschaft (Foucault 2003, 72f) ernst nimmt und darzulegen versucht, dass es sich um einen Epochenbruch handelt, bei dem als Zerfallsprodukt der damaligen Krise eine abstrakte „Objektivität" und später ein historisch-spezifisches Erkenntnisobjekt „Gesellschaft" erstmalig in der menschlichen Vorgeschichte (Marx) überhaupt entsteht). Mit anderen Worten: Die Rationalität ist nichts anderes als ein aus Not und Verzweiflung geborenes Verfahren des Krisenmanagements, das später die Aufklärung zum Festtagsornat der Weiterentwicklung zum „Höheren" lediglich affirmativ vergoldet.

Nominalisten keinerlei Zweifel, so kann er schlechterdings nicht länger noch als Grund und Inbegriff einer vernünftigen, in ihrem Wesen erkennbaren Ordnung der Dinge gelten. Gott ist nicht in der Natur erkennbar (revelatus), sondern in ihr verborgen. Nur als eine von Vernunft verschiedene und nicht an sie gebundene Macht kann er für die Menschheit gerettet werden – als „deus absconditus"[9], verborgener Gott, dessen Wesen für Menschen unfasslich ist.

Das Entschwinden Gottes in die abgeschirmten Gefilde der Unerkennbarkeit bedeutet für die Menschen, dass der Weg zur Rettung und Erlösung nun ohne Wegweiser und Kompass einer von Gott herrührenden Vernunft beschritten werden muß. Werden die trügerischen Umtriebe der losgelassenen Dämonen allein durch einen Gott begrenzt, dessen wesentliches Kennzeichen Unfasslichkeit ist, so ist die Grenze auch schon wieder verwischt. Wer weiß schon zu sagen, ob der „Nächste" ein Mensch, ein Dämon oder ein Geschmeiß ist, das den nackten Hintern des Teufels küsst? Das Handeln Gottes und das des Teufels wird ununterscheidbar, und da man den Verborgenen nicht mehr begreifen kann, bleibt nur übrig, ihn beschwörend anzurufen, will man dem Bösen nicht anheim fallen. Der einstige Königsweg, den Zwang zur Dämonenbeschwörung im Vertrauen auf die christliche Vernunft durch reflektierende Erinnerung an die Heilstat zu brechen, endet an einem unüberbrückbaren Abgrund, dessen Tiefen nicht auslotbar und dessen jenseitiger Rand kaum mehr zu erahnen ist. Im nun allerorten anhebenden Erflehen von Erlösung und Erleuchtung enthüllt sich das Geheimnis des christlichen Glaubens: Bannung der Magie durch Magie. Das Wissen vom Wesen Gottes, die Theologie, „läuft leer" und führt – genannt sei hier beispielsweise der altbekannte Streit darüber, wie viele Engel auf einer Nadelspitze stehen können – zur Verdeckung ihrer Inhalts- und Belanglosigkeit angestrengte und tautologische Debatten um Realitäten, von denen aber niemand mehr anzugeben „weiß", ob es sich um virtuelle oder manifeste Welten handelt[10]. Außerhalb der Gelehrsamkeit halten sich die auf dem Heilsweg gestrandeten Christen mit dererlei Überlegungen nicht auf. Sie suchen nach Zeichen und Wundern, die irgendeinen Fingerzeig darauf enthalten, dass es trotz allem einen passierbaren Weg geben mag. Der Besitz von Reliquien, manifesten Gegenständen, die mit der Leiblichkeit Christi in Berührung gekommen waren oder aus Teilen von Körpern Heiliger bestanden, die nach ihrem Tode von der Verwesung geheimnisvoll ganz oder weitestgehend verschont geblieben waren, wurden zum Ausweis der Erwähltheit und zur Fahrkarte in die Erlösung (Vauchez 2004, 361ff). Hinzu kommt die begierige Aufnahme einer Vielzahl von Berichten über wundertätige

9 Luther hat die Formulierung aus der lateinischen Übersetzung von Jesaja 45,15 abgeleitet: Vere, tu es Deus absconditus. „Fürwahr, du bist ein verborgener Gott."

10 Der mittelalterliche Engelstreit teilt damit Züge der modernen naturwissenschaftlichen Diskussion um „Künstliche Intelligenz" und die Wahrscheinlichkeitswelten der Teilchenphysik, eine Korrelation, die näher zu untersuchen wäre.

und errettende Erscheinungen vorzugsweise der hl. Mutter Maria, und der damit verbundene ungeheure Aufschwung der Wallfahrten als magischer Bußübungen. Nach der großen Pest Mitte des 14. Jahrh., die ganz Westeuropa verheert, bedarf es noch nicht einmal mehr der Bestimmheit der Örtlichkeit. Ziellos wandern Büßer- und Geißlertrupps herum und bringen ihre Fleischopfer dar (Naphy/Spicer 2000, 40f).

Der Verlust der Unterscheidungsmöglichkeit von Realität und Schein lässt die Menschen nach jedem Strohhalm greifen, der irgendeinen Halt und Errettung verspricht. Die Zeit der Hexenverfolgung, vornehmlich gegen Frauen gerichtet und in Westeuropa bis ins 18. Jahrhundert andauernd, ist angebrochen.

Nach christlicher Lehre ist die Frau zwar auch Mensch und kann der Erlösung teilhaftig werden, doch als „missglückter Mann" (Thomas von Aquin), dem es an Verstand und Moral mangelt, bedarf sie zu Lebzeiten eines Mannes, der mit seinen Verstandeskräften den rechten Gebrauch von ihr zu machen weiß[11]. Im Leben ist sie damit zur mittelalterlichen Ordnung (ordo) stets über einen Mann (Vater, Ehemann, männliche Verwandte, Christus als Bräutigam) vermittelt, als des Heils fähige Christin bei der Verleihung der Sakramente dem Mann aber gleichgestellt. Dies gilt auch für das Sakrament der Eheschließung, bei der ihr sogar die Kundbarmachung eines Willens zugestanden wird (Klapisch-Zuber 2004, 321ff; Kroeschell 1972, 125, 265). Die Frau ist nur „gleich" mit Blick auf die verheißene, noch ausstehende Erlösung. Vorläufig bleibt sie auf ihre „natürlichen" Aufgaben der Haushaltung, des Gebärens, der Kindererziehung, Geburtshilfe und Medizin verwiesen oder wird auf Aufforderung und mit Erlaubnis- und Zustimmungsvorbehalt des Mannes in der Ständeordnung sichtbar und tätig (z.B. als Handwerkerin, Kauffrau etc.). Wurde sie hiervon aus bestimmten Gründen frei, z.B. als Witwe, Nonne, Mitglied einer Laiengemeinschaft, oder erhielt sie vom Ehemann Dispens, so standen ihr auch andere Wege offen. Das Patriarchat bleibt also erhalten, gemildert allerdings durch die Aussicht auf Erlösung und das Ende aller Herrschaft in irgendeiner Zukunft auch für Frauen.Die sich abzeichnende Auflösung eben dieser Weltordnung hat für das Verhältnis der Geschlechter erhebliche und für die Frauen grausame Konsequenzen. Wo die Natur, ihrer in Gott aufgehobenen Substanzialität beraubt, als Sphäre der losgelassenen Dämonen erscheint, tritt in den Vordergrund, was über Jahrhunderte eine eher untergeordnete Rolle gespielt hat: dass die Frau eine andere Stellung in und zur Natur hat als der Mann. Als Gebärerin ist sie gleichzeitig Verursacherin des Todes, aber die Erlösung in der Wiederauferstehung, als verheißene Versöhnung von Körper und Geist, ist nun alles andere als eine sichere Erkenntnis. Der Körper des Weibes, insbesondere ihr Unterleib, der den Mann anzieht und von dem er

11 Der interessierten LeserIn sei die Sammlung „Zitate über Frauen – von Kirchmännern" auf www.kirchenopfer.de/frauen ans Herz gelegt.

bis dahin als Ehemann geradezu verpflichtet war, vernünftigen Gebrauch zu machen, könnte auch ein Pfuhl der Verdammnis sein, der die Seele (des Mannes) herabzieht, um neue von der Erbsünde verseuchte Brut ins Leben zu bringen (Duby 1999, 472ff). Mit dem Zerfall der alten Ordnung wird die Frau ohne eigenes Hinzutun – etwa Auflehnung – als „Kategorie" zur latenten Bedrohung. Die Buhlerin, die empfangende, gebärende und stillende Frau, die Hebammen und naturkundigen Heilerinnen, alle reiten auf dem Zaun[12] zwischen dämonischer Natur und hiervon geschiedener Menschenwelt. Nicht von ungefähr wird zu dieser Zeit die Legende der heiligen Maria Magdalena „umgeschrieben". War sie zuvor eine Heilige der weiblichen Tugend der Liebe gewesen und Freundin Christi, so wird sie nun zur großen Büßerin, die alle weiblichen Anteile durch Selbstkasteiung zerstören muss, um fortan als erblindeter Schatten ihrer selbst das Tor zur Hölle zu bewachen (Duby 1999, 56ff, insbesondere 60f). Doch nicht alle Frauen können Heilige sein; vielmehr müssen sie weiterhin die ihnen auferlegte Pflicht und gleichzeitige Bußübung (Schmerzen bei Geburt und Regelblutung) erfüllen und erinnern damit fortwährend an die haltlose Stellung der Menschen in der Natur[13]. Und in der Krise werden sie dafür, dass sie weiblichen Geschlechts sind, zur Rechenschaft gezogen: Die Verzweiflung am Heil und an der Vernunft als menschlicher Wesensbestimmung schließt sich mit der aus der Scholastik hervorgegangenen Fähigkeit zur geistigen Synthesis zusammen und produziert einen universellen Feind: die Hexe.

Wie skurril die Schauergeschichten um die Ketzer auch immer gewesen sein mögen, so stand doch zweifelsfrei fest, dass diese Sekten existierten und den Zusammenhalt der Kirche bedrohten. Der Dominikaner Jaquier setzt in seiner 1458 erschienenen Ketzergeisel (Lecanu 2004, 193) dagegen die Existenz einer satanischen Sekte voraus, die umso gefährlicher sei, weil sie nicht aus Irrtum, sondern aus bösem Wille ihrem Kultus nachginge. Ganz im Einklang mit dem aufgekommenen Nominalismus wird ein Gerücht, eine bloße Ausgeburt der Phantasie, mit einem Namen belegt und die allgemeine Bedrohung des in der Krise erschreckend gewordenen Weltzustands unter den Begriff der „Hexe" gebracht. Das „ganz Andere", zu dem die Natur nach ihrem Herausfallen dem göttlichen Geist geworden war, diese amorphe Erscheinung, die aus den Nebeln jederzeit zuschlagen konnte ohne selbst gefasst werden zu können, ist nun in ihren Verkörperungen (vornehmlich Frauen) sichtbar und „dingfest" (verdinglicht) zu machen. Der Weg zur planmäßigen Vernichtung des Bösen steht offen

12 Aus „hagazussa" = „die Zaunreiterin" wird etymologisch „Hexe" hergeleitet. Es meint also diejenige, die mit den Füßen in zwei Welten steht, zum einen in der bekannten menschlichen Ordnung, zum anderen in der „Anderswelt".

13 Auch wenn die Frauen häufig mit „der Natur" identifiziert (und begrifflich entsorgt) werden, sollte deutlich geworden sein, dass es vielmehr um eine andere Ebene geht. Insoweit als der Mensch, Männlein wie Weiblein, selbst Natur ist, wird dies den Frauen zugewiesen, wobei zu betonen ist, dass „Natur" und Naturverständnis überhaupt ein durch die Menschen hergestellter Begriff ist.

und korreliert mit der neuen Vorstellung von der Frau als „dem (ganz) anderen Geschlecht", dass sogleich auch zum tötungswürdigen Objekt kollektiver Angstabfuhr werden sollte.

Das zur Ermittlung der „Wahrheit" erforderliche und geeignete Mittel, im 13. Jahrhundert von den Päpsten ausgerüstet und beauftragt, die Ketzer auf der Folter zu „befragen" und bei Halsstarrigkeit einzuäschern, ist bereits institionalisiert – die heilige Inquisition. Dieses Verfahren unterschied sich von den nun anstehenden Hexenprozessen aber darin, dass es prinzipiell ergebnisoffen war. Auch wenn Hunderte, möglicherweise Tausende durch Verbrennen, Meucheln oder auch an Hunger und Durst in den belagerten Katharer-Burgen ums Leben gekommen sind, so konnte doch schon bloßes Abschwören des Irrtums das Leben durchaus retten. Der irrende Mensch konnte in die Gemeinschaft der Christen zurückkehren. Anders beim Hexenhammer, der von den Dominikanern Heinrich Institoris und Jacob Sprenger geschriebenen Gebrauchsanleitung zur Bekämpfung des Hexenunwesens. Im ersten Teil werden in drei Unterkapiteln mit den Titeln „Der Teufel", „Der Hexer oder die Hexe" und „Göttliche Zulassung" Definitionen gegeben, im zweiten Teil die Arten und Wirkungen der Hexerei aufgezählt, um schließlich im dritten Teil, dem „Kriminal-Kodex", das Prozessverfahren und die Arten der Ausrottung gebührend zu beschreiben. Der Richter hat dabei alle Möglichkeiten, den Prozess gegen jedwede Person seiner Wahl in Gang zu setzen. Ausnahmslos alles, was kreucht und fleucht, selbst Exkommunizierte, Ketzer, Verbrecher, Leibeigene gegen ihre Herren und auch Hexen gegen Hexen sind als Zeugen zugelassen, allerdings nur auf Seiten der Anklage und niemals zu Gunsten der ausersehenen Opfer. Die Bestellung eines Verteidigers erfolgt nur zu dem Zweck, die Angeklagte geständig zu machen, sei es durch nicht einzuhaltende falsche Versprechen, Ermahnungen oder freundlichen Zuspruch. Wird das Geständnis, die zu erzeugende Wahrheit, nicht abgelegt, beginnt die „peinliche Befragung", die Folter in all ihren grausamen und kaum auszumalenden Varianten. Die Zerfleischung der Genitalien ist genuiner Bestandteil. Zeigt die Marter schließlich Wirkung, so ist man am Ziel: quod erat demonstrandum. Die Hexe muß nun nur noch eingeäschert werden, so lautet der Fachausdruck.

Aufgabe des Hexenprozesses ist es, reale Menschen unter eine vorgegebene Definition zu pressen. Die Abwicklung geschieht völlig planmäßig, Geständnis und Einäscherung stehen von Anfang an fest. Andererseits ist das Verfahren äußerst flexibel und lässt sich auf das einzelne Individuum bestens abstimmen, wie z. B. die Vielfältigkeit der Foltermethoden zeigt. Diese beschränken sich nicht nur auf das Zufügen von Schmerzen, sondern es kommt bereits ein ganzes Arsenal von „psychologischen" Verhörmethoden zur Anwendung, wie Beschämung, Bedrohung Angehöriger und dergleichen mehr. So nimmt es nicht Wunder, dass Francis Bacon zur Begründung und Beschreibung der naturwissenschaftlichen Vorgehensweise auf die Abläufe im Folterkeller zurückgreift[14], handelt es sich doch

um den Prototyp eines effizienten, methodisch sauberen und flexibel anwendbaren Verfahrens, das den Anforderungen moderner Wissenschaftstheorie problemlos Genüge tut. Die Beteiligten praktizieren, was der Nominalismus in seiner Leugnung, dass Begriffe eine Entsprechung in der Realität haben, formuliert hat: Erkenntnis ist darauf reduziert, Einzeldinge unter einem „erfundenen" Namen zusammenzufassen. Die Autoren des Hexenhammers sind mit nominalistischen Schulen selbst gar nicht unmittelbar in Berührung gekommen; dennoch wird im Hexenprozess erstmals veranschaulicht, was es heißen kann, einem Begriff bestimmte Einzelpersonen zu subsumieren. Logisch gesehen ist der Prozess also nichts anderes als ein Subsumptionsverfahren, die Tortur ein „Prozessmittel", das Subsumption unfehlbar gelingen lässt.

Dem Ruf nach Praxis auf Grundlage von Theorie, gerade Erkenntnistheorie, sollte daher mit äußerster Vorsicht begegnet werden. Die Entlarvung der Universalien als bloße Hingespinste führt über den nominalistischen männlich-westlich-weißen Verstand („MWW", Robert Kurz) des „Praktikers", der „ohne festen Punkt" (Ernst Lohoff 2004, Titel seines vorangekündigten Artikels für Krisis 28) keinen Halt gegen das eigene Abgleiten in den Wahn anzugeben weiß, historisch geradewegs in ultimative Verfahren der Ausschließung und Menschenvernichtung. Die „Hexe" ist ein nominalistisches Konstrukt, zeigt aber auch die Unschärfe in der Abgrenzung zwischen den erklärten theoretischen Gegenspielern Nominalismus und Universalienrealismus. Die erklärten Realisten, wie jene Dominikaner Institoris und Sprenger, „realisieren" das Phantom, um durch dessen Bekämpfung die substantielle christliche Weltordnung zu retten, die Nominalisten räumen den Zusammenbruch ein und „benennen" das Phantom, um nicht an den Folgen des Zusammenbruchs zugrunde zu gehen. Der Streit verschwimmt, beschwören doch die Realisten nur magisch die Substanzialität von etwas, das es nicht gibt, während die „ungläubigen" Nominalisten den Realitäten und sich selbst nicht trauen dürfen und die bestrittenen überkommenen Universalien mit einem phantasmatischen Wahngebilde bekämpfen, das nur durch unablässige und planmäßige Anwendung auf empirische Personen glaubhaft erhalten werden kann. Die Folter erpresst keine Geheimnisse, keinen Wissensinhalt, den man zur Bekämpfung des „Feindes" kennen muß; sie bringt nur die Ver-rücktheit zu Tage, die kein Geheimnis ist, und die völlige Aussichtslosigkeit, dem Krisendesaster auf diese Weise beikommen zu können.

Das moderne Verfahren allein, sei es der gerichtliche Prozess, sei es die experimentelle Naturwissenschaft, führt jedoch noch nicht zu den modernen Rechtstheorien über die Folter zurück. Ohne Reformation, ohne den „Theoretiker" Martin Luther lässt sich das moderne – Kantsche – Verständnis von Recht als

14 Die Natur auf die Folter zu spannen, bis sie ihre Geheimnisse preisgibt.

Form und dem Träger der Rechtsform, dem modernen Subjekt männlich-westlich-weißer Prägung, historisch nicht erschließen.[15]

Martin Luther, der jüngst wieder medial abgefeierte, große Held des Kampfes gegen den Ablasshandel, studierte an der Schule der Ockhamisten[16] in Erfurt und trieb die vom Nominalismus geprägte Theologie bis an ihr logisches Ende: nackte Verzweiflung. War schon zuvor in der Philosophie, namentlich durch Ockham (Ockham 2000, summa logicae, insbesondere I, 14; I, 15 u. I, 33) formuliert worden, dass das Wesen Gottes für die menschliche Vernunft unerreichbar ist und die (Allgemein-)Begriffe nur relativ erkannt werden können, nicht jedoch als wahr an sich, so zieht Luther aus seinen Bibelstudien und sicher auch unter dem Eindruck der chaotischen Verhältnisse seiner Zeit die theologische Konsequenz: Was die Vernunft nicht leisten kann, vermag erst recht nicht die Magie, deren Ausübung dem Willen Gottes entgegensteht (Eliade 1983, 231). In vorgeblicher Unterwerfung unter die göttliche Macht bringen die Pilger, Beschwörer und Bestecher Frömmigkeitsopfer dar, die in Wahrheit lediglich die Lebensumstände für die eigene Person verbessern sollen. Indem sie Gott durch Opfer zu bestechen versuchen, erheben sie sich über ihn und versuchen sich seine Macht dienstbar zu machen. Der Angriff auf den Ablasshandel und seine Beteiligten, Ablassprediger wie Ablasskäufer, wandelt sich folgerichtig innerhalb kürzester Zeit zum Generalangriff auf die Kirche, die unter dem Mantel der Heilsmittlerin in Wirklichkeit Riten, Seelsorge, Wissenschaft und Reichtum in den Dienst solcher gottlosen Magie stellt. Die heilige Mutter Kirche ist der Motor des Verderbens und *„wahrhaftig des Endchrists und Teufels Gemeinschaft"* (Luther in „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung", Wittenberg 1520).

Sein „reformatorischer Durchbruch"[17] führt ihn zu einer Reinterpretation der Bibel. Befindet sich Gott im Unfasslichen, dann sind auch seine Gesetze, die den Weltlauf regieren oder die den Menschen auferlegt sind, gleichermaßen uneinsehbar und unverständlich – ihre Existenz ist allenfalls zu erahnen. Durch den Brückenschlag der Vernunft unerreichbar sind sie menschlicher Erkenntnis entzogen und können so erst recht nicht durch menschliches Handeln erfüllt werden. Fremd und ungerührt stehen sie den Leiden und Schwächen der Individuen gegenüber. Die reine Form heteronomer (fremdgesetzlicher) Gesetzgebung also, die das theoretische und praktische Scheitern der Unterworfenen schon in

15 Das „nachfolgende Programm" ist für Jugendliche unter 18 Jahren zwar nicht geeignet, wird ihnen aber seit Jahrhunderten im Kindergottesdienst, Religionsunterricht und der Konfirmandenschulung zu „Bildungszwecken" in großen Dosen verabreicht.

16 William of Ockham/William of Occam (um 1285 bis 1350) gilt als einer der Hauptvertreter des Nominalismus.

17 Sozusagen das „Pfingsterlebnis" Luthers beim Studium des neutestamentarischen Römerbriefs: Kreuzestod und Auferstehung Christi sind der vollzogene und vollendete Akt der Erlösung. Kein menschliches Werk kann sie steigern oder müsste sie immer wieder neu bewirken. Sie ist das unverdiente Geschenk der Gnade Gottes und kann nur durch den Glauben des Menschen angenommen werden (Eliade 1983, 228).

sich birgt. Worin besteht aber dann die Verbindung zwischen Gott und seinen Geschöpfen? Luther zufolge hat der Mensch hier in Vorleistung zu gehen und sich aller Hoffnung zu entschlagen durch die Hinnahme und Duldung der Verzweiflung sowie in der Aufgabe aller Anstrengungen, dem Leiden und Unglück zu entkommen und in der Entsagung vom „etwas bewirken wollen" (Magie, Ritual). Erst in der absoluten Ergebenheit, in der nichts übrig bleibt als der reine Glaube, erreicht das Individuum den Zustand der *Gnade* – das Heil bereits zu Lebzeiten (a.a.O., 228). Vor dem Abgrund, der den Weg zu Gott versperrt, ist jeder Christenmensch demzufolge auf sich selbst gestellt. Niemand sonst, auch kein Priester, keine Absolution, kann an seiner Stelle den rettenden Glaubensakt vollziehen. Bild dir deinen Glauben – ganz individuell!

Das ist die Freiheit eines Christenmenschen, ganz inwendig und voller Seligkeit, die jedoch in ihr Gegenteil umschlägt, wenn sie sich mit der Realität verknüpfen muss. Der leibliche Mensch gehört auch nach dem erlösenden Glaubensakt mit seiner Physis weiterhin der außer Rand und Band geratenen, satanisch verseuchten, Natur an. Und so steht das Heil denn, solange die dämonische Bedrohung tobt, auch unter Bewährungsauflage, die jederzeit widerruflich ist. Hier kommen die Werke ins Spiel, die in früherer Zeit, wurden sie denn getan, ganz unabhängig von inneren Motiven das Heil geradezu kalkulierbar machten. Diese Option ist dahin, denn solcherlei Werke zielen auf Korruption und sind damit Magie. Und welcher Mensch mag schon entscheiden, ob sein Wille zum Tun nicht des Teufels ist, der durch Betörung der Sinne den Menschen treibt, sich ein vorgegaukeltes Begehren zu erfüllen. *Ich habe mich schlecht ausgedrückt, als ich sagte, dass der Wille, vor der Erlangung der Gnade nur ein leeres Wort sei. Man hätte deutlicher sagen müssen, dass der freie Wille in der Tat nur eine Fiktion ist oder Name ohne Gehalt, denn es liegt nicht in der Kraft der Menschen, das Gute oder das Böse zu erlangen*" (aus Exurge Domini, zitiert nach Eliade, a.a.O., S. 233).

Das einzig probate Gegenmittel ist Luther zufolge, den Leib mit Fasten und Wachen in Zucht zu halten und nicht müßig zu gehen, sich zu beschäftigen und freie Werke zu tun. Die Freiheit freilich reduziert sich hier auf eine Freiheit von Zwecken und Inhalten, denn letztere bergen wieder die Gefahr, sein Heil unzulässigerweise selbst herbeiführen zu wollen. Die Arbeit, das Tun ohne selbstgesetzten Zweck, ist das einzig mögliche heilige Werk, das den Verzicht auf die eigene Heilsabsicht in sich birgt und damit die Erlangung des Heils überhaupt möglich macht; die Begehrlichkeit nach dem Heil aufzugeben, der einzige Weg, es letztlich doch zu genießen. Der Feldzug Luthers gegen die Magie entpuppt sich damit als ihre Apotheose (Vergötterung) in der Form radikaler Kritik. Die im erbrachten ultimativen Opfer – nämlich dem Verzicht durch eigenes Wollen und Tun, allein oder gemeinsam mit Anderen, die Wirklichkeit des Lebens zum Besseren zu verändern – enthaltene Magie wird dadurch rationalisiert, dass sie durch

argumentative Täuschung den Opfernden die Überzeugung vermittelt, sie sei gar keine: Die Magie im Tarngewand, die Selbstreflexion als Selbstverblendung.

Diese reflektierte Selbstverblendung führt geradewegs zu einer neuen Sichtweise der Dinge. Die vormals christliche Vernunft, die an Gott partizipierte, sich als Abbild göttlichen Intellekts begriff, und sich diese und die jenseitige Welt erschließen wollte, hat ausgedient, ist magischer Lug und Trug. Was bleibt, ist eine administrative Vernunft der Begriffe als ordnende Namen, die sich um das dämonische Chaos des Irdischen zu kümmern hat, die das *Herrschet!* der Bibel aufnimmt und das Leben verwaltet. Im Reich Gottes ist Gnade und jeder Mensch individuell selig, in den Reichen hienieden auf Erden ist die begriffsnominalistische Vernunft und jeder Mensch unter ihrem Schwert. Das ist der Kern der „politischen" Konkretion nominalistischer Theologie, gemeinhin als Zwei-Reiche-Lehre[18] bekannt. Was die Vernunft in jedem einzelnen Kopf tun soll, was jedes Individuum seine Schuld begleichend tut, wenn es sich in Zucht und Zaum hält, das soll das Reich der Welt mit allen Menschen tun: das Chaos bändigen (Lohse 1995, 64ff). Denn das Chaos sind die losgelassenen Teufel und Aufruhr ihre schärfste Waffe, der niemals recht sein kann, so gerecht die Sache, die damit verfolgt wird, auch immer sein mag. Und so gibt es kein Zögern, sich gegen die aufständischen Bauern auf die Seite der weltlichen Macht zu stellen. Jegliche Apologetik ist hier fehl am Platz. Der Übergriff auf Glaubensangelegenheiten ist die einzige Ausnahme bei der – begrenzter – Widerstand gegen die Obrigkeit zugelassen wird. Ansonsten gilt die Verheißung der Selbstaufgabe, wie sie in der Bergpredigt als Quintessenz steht: *„Ich aber sage Euch, man solle keinem Übel widerstehen …" (Matth 5, 38)* Dem Chaos lässt sich so nicht beikommen, vortrefflich lassen sich aber die regieren, die diesen Grundsatz befolgen.

Der Glaube als demonstrative Preisgabe der Verfolgung des Heils bleibt aber ein Lippenbekenntnis, wo er nicht mit dem Verzicht auf das eigene Recht, den Anspruch auf und die Befriedigung der leiblichen und geistigen Bedürfnisse, einher geht. Die Aufopferung aller persönlichen Rechte, das ultimative Opfer in seiner Konkretisierung, ist der Prüfstein für die Ernsthaftigkeit des Glaubens. Der reale Verzicht aufs eigene Recht, im Mittelalter bis ins 12. Jahrhundert unvorstellbar, erzeugt den Schein, als sei der Verzicht aufs eigene Heil ebenso real und gibt dem Gläubigen die Illusion, er habe sich das Heil, um es zu erlangen, nun wirklich aus dem Kopf geschlagen. Der Verzicht wird zum Doppelten: ein fiktiver Verzicht aufs Heil durch Selbstverblendung ganz im Privaten und ein realer Verzicht auf das Recht durch Selbstauslieferung in die zu verwaltende Welt. Der Inbegriff des Privaten ist der Verzicht auf alles Private und Individuelle und damit der Verzicht auf individuelle Rechte der besonderen Person.

18 Die Zwei-Reiche-Lehre als Begriff stammt aus dem 20. Jahrhundert. Hierunter sind verschiedene Lehrsätze und Schriften Luthers zu „politischen" Themen seiner Zeit zusammengefasst.

Der männlich-weiße und nur vor dem Hintergrund des westlichen Abendlands in seiner Konstituierung verstehbare Mann ist also zuvörderst ein öffentlicher Mann, der sich der Eindämmung des Chaos unter nominalistischen Begrifflichkeiten zu widmen hat. Der schnöde Rest, will heißen die ganze reale Welt, ohne die der Mann weder ein Betätigungsfeld noch einen Ort für die Erlangung seines lebendig erfahrenen Heils hätte, bleibt in ihrer Zuschreibung der „natürlichen, chaotisch-amorphen" Frau, die damit ebenfalls im Nichts des letztlich Unfassbaren verschwindet. Schlimmer noch, sie wird prototypisch zum Objekt dessen, wozu die Männer sogleich aufgerufen sind: „Darum, wenn du sähest, dass es am Henker, Büttel, Richter, Herrn oder Fürst mangelt, … sollst Du Dich dazu erbieten …" (aus „Die weltliche Obrigkeit", zitiert nach Lohse, a.a.O., 186). Als Individuum rechtlos, als Amtsperson gnadenlos, in beidem selbstlos und die Selbstlosigkeit für Glückseligkeit erachtend, so genießt das MWW der neuen Zeit die Rationalisierung der Magie. Was ihm bleibt, ist nur das Gewissen, jener mythische und geheime letzte Ort der Gottesnähe, der doch nichts ist als das von der eigenen und damit öffentlichen Vernunft selbstgemachte Jenseits aller Vernunft.

Die von Luther vehement propagierte und von ihm zu neuer Hochlohe getriebene Hexenverfolgung, die in den nördlichen protestantischen Ländern wütet wie im Süden nie gekannt, liegt nicht nur in der Konsequenz der zwei Reiche von Gott und der Welt, sondern verschafft ihr erst das adäquate Fundament, indem sie ein theoretisches Gebäude bereitstellt, das, in die Praxis umgesetzt, dem Hexenhammer überlegen ist. Innen und Außen, Ordnung und Chaos sind endgültig getrennt und der Glaube ein sanftes Ruhekissen, um guten „Gewissens" ganz rational und effizient an die Arbeit zu gehen. Das Menetekel der Moderne steht in Blut und öligem Ruß über den Scheiterhaufen geschrieben.

Wahrheitsproduktion durch fetischisierte Form

Von nun an sind Wissen und Herrschaft streng getrennt (Foucault 2003, 51). Herrschaft darf nur noch derjenige ausüben, der nichts weiß, weil er nichts wissen können darf, um das Heil nicht zu gefährden, welches sich nur einstellt, wenn er und alle anderen sich jeden Gedanken an Erlösung und das Wissen darum verbieten. *„Die Herrschaft, nicht die Wahrheit macht das Gesetz"*, weiß dann auch schon Hobbes und legt das Schwert der Chaosbekämpfung in die Hand des Leviathan. Wie die Wahrheit und ihre Erkenntnis durch Menschen, die Vernunft, an sich selbst beschaffen ist, das ist unter dem Vorzeichen des Nominalismus nicht mehr zu sagen. Doch indem er die Allgemeinbegriffe, die zuvor in der christlichen Vernunft als metaphysische Wesenheiten galten, ins rein subjektive Denken verlagert, spricht er den abstrakten Charakter der alten Universalien lediglich aus. Denn die Substanz der mittelalterlichen Sozialität war eine Ontologie, die sich zunächst durch Wi-

dersprüche zwischen Individuum und Sozialität nur geschmückt sah, spätestens ab der Zeit der Scholastik ihre Antithesen aber nicht nur aussprach, sondern in einem blutigen Krisenprozess zugrunde ging. Die ontologisch gesetzte Substanz hat den Nominalismus erst hervorgebracht. Deshalb ist auch jeder Versuch, die abstrakte Universalität durch irgendeine andere, wie unter Nominalisten üblich, namentlich anders bezeichnete Universalität als Programm zur Reform der modernen Verhältnisse zu ersetzen, die dann aber auch wirklich jeden beglücken soll, nur die berühmte „alte Scheiße in neuen Kleidern"(Marx). Und hierunter zählen besonders auch jene Utopien, die regressiv Universalität wieder substantiell an Ontologie knüpfen wollen, beispielsweise der vom „eigentlichen" bzw. wirklichen Menschen bei Oekonux (vgl. Haarmann 2004, 186). In beiden Fällen ist das MWW an seinem „heiligen" Werk. Nur sich selbst als absoluten Maßstab nehmend, zähmen die einen begrifflich und dann in Konkretisierung dieses Begriffs die Natur, die ihnen notwendig als Objekt entgegentritt, da ihr kein eigenes Wesen, schon gar nicht ein Wesen im Zusammenhang mit Menschen, zuerkannt werden kann. Die anderen, noch perfider, lügen sich ihr Dasein als MWW noch als ontologisch eigentlichen Menschen zurecht, perfektionieren durch Algorithmisierung den Gang der Ereignisse, Fortschritt, und schicken die Frauen erst einmal zum Spülen in den Hinterhof, Schlimmeres vorbehalten.

Gibt es schon kein gemeinsames Wesen mit der Natur, so gibt es im Nominalismus auch kein gemeinsames Wesen der Menschen. Die Frage, was den Menschen zum Individuum macht, bleibt unbeantwortbar und wirft das einzelne Bewusstsein auf sich selbst zurück. Statt dessen stellt sich das Problem, wie den Einzelnen, die im aufkommenden Liberalismus nur noch aus sich selbst gedacht werden können, überhaupt etwas gemeinsam sein kann, denn der Logos einer universellen Vernunft ist in der Welt nicht mehr zu finden. Die Vertragslösung führt nicht weiter, denn die Regeln der vertraglichen Bestimmungen müssten ihrerseits auf Übereinkunft beruhen, deren Grundlagen wiederum einer Einigung unterlägen usw. usf. Damit ist ein unendlicher Regress in Gang gesetzt, der durch Unterwerfung unter eine neue Allgemeinheit schlicht abgebrochen wird (Lemke 1997, 159ff), nachdem die alte, ontologische, sich als unwahr erwiesen hat.

Es schlägt die Stunde der Aufklärung, die dem Nichts-mehr-wissen-können das letzte Wissen nimmt, das es noch von sich hat: seine Geschichte, seine Genese, seine Problemstellung, seine Voraussetzungen. Das „Licht der Aufklärung" verdunkelt nämlich all dies, indem es die als Zersetzungsprodukt der damaligen Krise entstandenen Denkformen positivistisch besetzt und zum a priori aller möglichen menschlichen Erkenntnis und dem Beginn einer neuen Fortschrittsgeschichte, der Beherrschung und Verwandlung der chaotischen Natur säkularisiert. Und wie immer in der bisherigen menschlichen Geschichte, wenn die Magie des Fetischs „säkularisiert" wird, bedeutet dies, noch weniger zu wissen, auf dass das konstitutive und nun völlig unerkennbare verselbständigte Prinzip

sich um so ungehinderter Bahn brechen kann. Die Denkformen, als etwas durch ihre Sozialität den Individuen Gemeinsames, werden endgültig ins Dunkle verabschiedet, der Glaube des freien Christenmenschen als individualisiertes und damit pluralistisch vorgegebenes Himmelreich der persönlichen Welterklärung (Ideologie) verewigt und ihm das Gewissen als stetiger Betroffenheitsräsonierer zu seiner permanenten individuellen Legitimierungsinstanz beigesellt. Doch wo jeder „im Recht" ist, wird der Andere notwendig zum Feind. Die Friedensstiftung zwischen diesen armseligen Monaden, die auf einen Frieden, der nur durch eine verbindliche Vernunft hergestellt werden könnte, nicht mehr hoffen dürfen und können, übernimmt der Staat, der alle Züge des protestantisch-nominalistischen Gottes trägt: Sein Wille ist nicht zu durchschauen und seine Gnade an keine Regeln gebunden – allerdings nicht ohne sich hier noch einen „Vertragsgott" ideologisch zurecht zu lügen, dessen unmögliche Existenz man zuvor über die endlos regressiven Kausalitätsketten längst erwiesen hatte.

Auf diesem bereiteten Boden tritt schließlich Kant, der spiritus rector der deutschen Rechtswissenschaft, als oberster Dunkelmann auf. Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen mag sich nun erschließen, warum er großes Aufheben um die Unmöglichkeit jeden Gottesbeweises macht. Geht es doch schließlich darum, eine Vernunft, die sinnlich in dem Sinne ist, dass sie das im Marxschen Sinne „Übersinnliche" bisheriger menschlicher Sozialität überwindet, ins unerkennbare Jenseits zu verweisen. Ist dieser Brückenkopf gewonnen, stellt er fest, dass die Ansammlung der vielen Individuen, die je nach ihrer Façon selig zu werden ein gottgegebenes „Recht" haben, dadurch keineswegs ein Ganzes bilden. Doch dreht man die Perspektive um und betrachtet das Szenario vom Friedensstifter, dem Staat, aus, so ist die Lösung des Dilemmas letztlich einfach. Von dieser Warte betrachtet ist nämlich nur zu konstatieren, dass es eine verbindliche Wahrheit nicht mehr gibt und nach den positiven Voraussetzungen der Aufklärung auch nicht mehr geben kann. Die Individuen sind „frei" und schaffen sich Wahrheit, jeder ganz für sich allein, nur an jenem inneren Ort, den Luther den durch das Gewissen abgesicherten Glauben nannte – heute sattsam bekannt als Ideologie. Der Schnittpunkt zwischen Staat und Individuum, der gleichzeitig ihre Differenz ausmacht, ist von oben betrachtet leer. Zur Verhinderung von willkürlich aufeinander einschlagenden – je souveränen – Menschen, ein Carl Schmitt hat die Logik später – grausam affirmativ – auf die Spitze getrieben, bleibt nur ihre Festschreibung in der leeren Form. Die freiheitsverträgliche Freiheit Kants entpuppt sich damit als abstrakt-universelle und leere, staatlich garantierte Gefängniszelle, die der eiserne Käfig und das von jedem beliebig dekorierbare, ganz individuelle Paradies des räsonierenden, aber gehorsamen und keinesfalls über sich selbst hinaus denkenden oder hinausgreifenden Menschen ist. Ein Gefängnis, in dem die Insassen sich als Richter, Ankläger, Verteidiger und Vollzugsbeamter gleich selbst überwachen, denn hier wird ein jeder gebraucht:

zur Aufrechterhaltung einer sinnentleerten Ordnung ohne eigenen Zweck, die immer wieder mit neuen Inhalten des nämlichen aufgefüllt werden muß, weil ihr Leerlaufen, ihr Zusammenbruch, das Chaos einander zerfleischender MWWs heraufbeschwören würde.

Das und nicht mehr ist das durchaus morsche Holz der Planke, auf dem, um Kants Metapher zu verwenden, die Subjekte der aufgeklärten Vernunft auf dem großen stürmischen Meer der Unordnung dahin schlingern. Stoßen sie einander herunter, weil die Form der Planke sie nicht in Gänze fasst, so sind sie ent-schuldigt (vom Sollen entbunden); Rassismus und Misogynie sind zwar nicht rechtens, aber zur Zähmung der ersten Natur leider unvermeidlich – Schwamm drüber. „*In meinem Ausgangsfall, übersetzt auf den Plankenfall, befinden sich die zwei Personen schon auf der rettenden Planke des Rechtsstaats und jetzt kommt ein anderer, der Rechtsbrecher, angeschwommen und will sie herunterstoßen.*"... *[dann muß] eben ein Rechtfertigungsgrund [für die Personen auf der Planke] vorhanden sein*" (Brugger 2001, 10). Denn der „andere" ist ein „Anderer", weil er außerhalb der Form ist, und das beseitigt alle infrage kommenden positiven Tatbestände der Verletzung von Leib, Leben oder sogenannter Würde und macht ihn zum zu vernichtenden Objekt, dem von der Planke aus gesehen keine (formale!) Menschlichkeit mehr zukommt. Wenn Brugger mit der Feststellung schließt, dass „*egal wie Sie Kant lesen, ob mit dem Freiheitspinzip oder dem Notrecht, er würde ... die Folter zulassen*" (a.a.O., ebenda), so kann das nicht mehr verwundern. Und auch in diesem Fall, wie schon zu Beginn der Moderne bei den Hexenprozessen, geht es nicht um die Entlockung eines Geheimnisses oder gar einer Wahrheit, die es nicht geben kann, weil man sie nicht wissen darf, damit sich das Heil dann schließlich dennoch irgendwie (ganz hintenherum und unbemerkt) einstellt, sondern um die Erzeugung, die Produktion, um das unter den Begriff bringen einer einst durch verdunkelnde Säkularisierung gewonnenen positiven Vorannahme: Das Leben des auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekts – und nichts anderes – ist die beste aller im nominalistischen Sinne denkbaren Welten. Die Schutznormtheorie samt ihrer ausnahmsweise gewährten subjektiv-öffentlich-rechtlichen Ansprüche des Bürgers auf Ingangsetzung der Staatsorgane, jener so sorgsam gehütete Edelstein des öffentlichen Rechts, entlarvt sich als Recht der staatlich organisierten Monaden darauf, dass sich an ihrer Verfasstheit nichts ändert. Die von der juristischen Lehre gezogene Konsequenz des Bürgerrechts auf Folter kann methodisch ganz sauber und schlüssig über ihr bisher niedergelegtes Ergebnis hinausgetrieben werden, das längst offenbar ist: Das Bürgerrecht auf Folter der eigenen Person, das Recht nämlich, durch jedwedes adäquate Mittel in die Schranken der eigenen Formkonstitution, nämlich der des Rechtssubjekts, zurückgetrieben zu werden.

Foltert mich!

Literatur

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat, Einsiedeln 1996

Brugger, Winfried: „Darf der Staat foltern" – Eine Podiumsdiskussion, Humboldt-Universität zu Berlin am 28.06.2001, Druckversion auf http://humboldt-forum-recht.de/4-2002/Drucktext.html

Duby, Georges: Frauen im 12. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1999

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1 – Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg, 1978

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 3 – Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit, Freiburg 1983

Foucault, Michel: Die Wahrheit und die juristischen Formen, Frankfurt am Main 2003

Geerlings, Wilhelm: Augustinus, Freiburg, 2004

Haarmann, Petra: Copyright und Copyleft in EXIT!1, Bad Honnef 2004

Kenny, Anthony: Thomas von Aquin, Freiburg 2004

Kroeschell, Karl: Deutsche Rechtsgeschichte Bd. 1 (bis 1250), Hamburg 1972

Kroeschell, Karl: Deutsche Rechtsgeschichte Bd. 2 (1250-1650), Hamburg 1973

Kunkel, Wolfgang: Römische Rechtsgeschichte, Köln, 1990

Lambert, Malcolm: Ketzerei im Mittelalter – Häresien von Bogumil bis Hus, Augsburg 2002

Lecanu, Abbé: Geschichte des Satans, Erftstadt 2004

Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft – Foucaults Analyser der modernen Governementalität, Hamburg 1997

Lisken, Hans/Denniger Erhard: Handbuch des Polizeirechts, München, 2001

Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995

Luhmann, Niklas: Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?, Heidelberg 1993 (= Heidelberger Universitätsreden 4.)

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, Frankfurt am Main 1984

Naphy William/Spicer Andrew: The Black Death. A History of plagues 1345-1730, Stroud 2000

Ockham, Wilhelm von: Texte zu Theologie und Ethik, Stuttgart 2000

Scheid, John: „Der Priester" in „Der Mensch der römischen Antike", Essen 2004

Vauchez, André: „Der Heilige" in „Der Mensch der römischen Antike", Essen 2004

Frank Rentschler

DAS GESCHLECHT DES AKTIVIERENDEN STAATES

Entfesselung männlicher Konkurrenzsubjekte und Erzeugung rechtloser Dienstbotinnen

Der folgende Beitrag versucht von einem wertabspaltungskritischen Ansatz aus eine Vertiefung der Überlegungen, die in dem Aufsatz „Der Zwang zur Selbstunterwerfung" im letzten EXIT!-Heft (Rentschler 2004 a) angestellt wurden. Die Hintergründe des dort analysierten „aktivierenden Staates" sollen stärker beleuchtet werden.

Rekapitulieren wir noch einmal kurz die dortige Analyse: Die vollständige Transformation des ehemaligen Wohlfahrtsstaates in ein autoritäres Workfareregime ist mit den Hartz-Gesetzen vollzogen worden. Wer zukünftig aufgrund fehlender Alternativen auf das neue ALG II angewiesen ist, bekommt dieses nur, wenn er seiner vollständigen Entrechtung zustimmt. So entstehen rechtlose Untertanen. Sie können gezwungen werden, ihre Arbeitskraft zu Löhnen anzubieten, von denen sie nicht leben können. Auch nahezu sämtliche sonstigen Kriterien für zumutbare Arbeit entfallen bei ihnen. Die ihnen angetragenen Arbeiten werden daher nicht dazu führen, dass der ALG II-Bezug und damit der rechtlose Status beendet werden kann.

Indem die ehemaligen Lohnersatzleistungen zu lohnergänzenden Leistungen werden (ausführlich dazu: Bongards 2004), bekommt Sozialpolitik die Funktion, denjenigen, die noch bürgerliche Rechte haben, billige Dienstboten zuzuführen. Insofern ist es angebracht, von einer Dienstbotengesellschaft zu sprechen. Für Holger Schatz deutet sich gar eine „Refeudalisierung im Vergesellschaftungsmodus der Arbeit an, ohne dass von neuen Formen der Leibeigenschaft gesprochen werden kann" (Schatz 2004: 216). Die damit einhergehende permanente Verfügbarkeit bezieht sich nicht auf einen Feudalherrn, sondern auf den Arbeitsmarkt (bzw. den Kunden). Die Verfügbarkeit wird vom Staat von denjenigen eingefordert, die von ihm Transferleistungen beziehen: „Für diese ökonomisch rationale und herrschaftsrelevante Bekundung permanenter Arbeitsbereitschaft steht beispielhaft die Praxis der kommunalen Hilfe zur Arbeit, das auf Trab halten der Arbeitslosen, aber auch die neue Ethik des lebenslangen Lernens." (ebd.: 217)

Letztere bezieht sich allerdings vorwiegend auf die ständige technische Weiterqualifikation für Arbeitsplätze im Hightech-Bereich. Dieser ist mit Hoffnungen auf eine hohe Wertschöpfung versehen, weswegen die dort geforderten Kenntnisse als besonders qualifiziert gelten. Eine diesbezügliche Qualifizierung wird von denen abverlangt, die als potentielle Konkurrenten der wenigen in Frage kommen, die in den als „Zukunftsbranchen" geltenden Bereichen tatsächlich untergekommen sind. Dadurch soll der Konkurrenzdruck in diesen Bereichen verstärkt werden. Entsprechende Qualifizierungsangebote, die allerdings nicht abgelehnt werden können, ohne Sanktionen befürchten zu müssen, werden daher Arbeitslosen angetragen, die schon bewiesen haben, dass sie bezüglich der betreffenden Jobs eine mögliche Alternative zu momentan Beschäftigten sein können. Es handelt sich in der Regel um Personen, die vor kurzem noch in diesem Bereich ein Einkommen erzielt haben, und nun das materiell und rechtlich vorteilhaftere ALG I beziehen. Bei den meisten ALG II-Beziehern wird allerdings weniger auf Qualifizierung gesetzt werden. Deren Aktivierung besteht darin, von ihnen die Bereitschaft zu Diensten abzuverlangen, für die es geringerer technischer Qualifikationen bedarf. Entsprechend dem angelegten Wertmaßstab gelten die damit verbunden Tätigkeiten als unqualifiziert. Die Maßnahmen der Arbeitsagentur zielen daher nicht auf technische Qualifizierung, sondern auf Veränderung der Einstellung. Die Bereitschaft, anderen Personen zu dienen, soll gefördert werden. Die Hintergründe dieser unterschiedlichen Stoßrichtung der Aktivierung sollen in diesem Artikel ausführlich ausgeleuchtet werden.

Zentrale These ist, dass die unterschiedliche Art und Weise, in der die permanente Verfügbarkeit eingefordert wird, wesentlich zur Herstellung, Vertiefung und Stabilisierung von Geschlechterunterschieden beiträgt. Der von Schatz konstatierte neue Vergesellschaftungsmodus der Arbeit ist der Modus, in dem sich das „Geschlecht des Kapitalismus" (Scholz 2000) derzeit konstituiert. Die Arbeit, die als Dienst geleistet werden soll, spaltet sich auf in „männliche" und „weibliche" Komponenten. Dieser Tatbestand wird bei Schatz nur vage angedeutet, er misst ihm für seine Herrschaftsanalyse keine allzu große Bedeutung zu. Das liegt daran, dass sein Ansatz weitgehend geschlechtsblind ist, was an einigen Stellen zu einem unzureichenden Verständnis der derzeitigen Transformationsprozesse führt. Darauf soll hier allerdings nicht eingegangen werden. Es ist für die nächste EXIT!-Ausgabe ein längerer kritischer Artikel von mir zu seinem Buch geplant.

Hier soll die Bezugnahme auf Schatz nur die Stichworte liefern, die zur Entfaltung meines eigenen Ansatzes überleiten sollen. Grundsätzlich stimme ich mit ihm in seiner Kritik an objektivistischen Krisentheorien überein, wie sie vor allem im Umfeld der Zeitschrift Krisis zu finden sind. Deren Autoren gehen davon aus, dass die derzeit zu beobachtenden „Reformen" ein unmittelbarer Reflex auf die Krise des Werts (und damit der Arbeit) sind. Tatsächlich aber sind

die Reaktionen auf die Krise durch einen komplexen kulturellen, institutionellen und juristischen Prozess vermittelt, der zu einer Transformation der Staatlichkeit geführt hat (ausführlich zu diesem Prozess: Felder 2001), deren Resultate sich nicht zwingend aus dem Ausbrennen der Wertsubstanz ergeben. Eine Gegenvermittlung (Kurz (2002) spricht von „Gegenrealismus") mit der Konsequenz anderer Reaktionsformen wäre möglich. Sie wäre nicht nur möglich, sondern im Hinblick auf eine emanzipatorische Perspektive auch notwendig. Die emanzipatorische Aufhebung des Werts, die immer auch die Aufhebung des abgespaltenen Bereichs einschließen muss, kann nicht unvermittelt erfolgen. Eben so eine unmittelbare Aufhebung müssen aber die Vertreter objektivistischer Ansätze propagieren (siehe z. B. Lewed 2004. Kritisch: Kurz 2004). Das liegt daran, dass sie die Herstellung der immanenten Voraussetzungen für die Aufhebung der Warenform nicht denken können, da sie analytisch davon ausgehen, dass sämtliche Handlungen in der Form durch diese total determiniert sind, sodass eine emanzipatorische Praxis erst jenseits der Form als möglich erscheint. Entsprechend abstrakt wird der Ruf nach „direkter Aneignung", der sich mit einer aktuellen Praxis in keiner Weise vermitteln lässt und auf ein Jenseits verweist, das in so weiter Ferne erscheint, dass niemand glaubt, dass es jemals zu erreichen ist. Trotz radikaler Rhetorik trägt dieser Ansatz damit zur Affirmation des Bestehenden bei. Wird dieser Ansatz trotz seines Objektivismus mit einer Bewegungsorientierung verknüpft, werden schnell sämtliche Formen des sozialen Protestes affirmiert, ohne dass überprüft wird, ob er überhaupt ein emanzipatorisches Potential enthält (so Lohoff 2004; kritisch: Rentschler 2004 b). Für eine Einschätzung dieses Potentials fehlen in dem Ansatz die immanenten Kriterien, was ganz wesentlich aus seiner Geschlechtsblindheit resultiert. Im Folgenden soll nun aber ohne weitere Bezüge auf solche Theorien der eigene Ansatz entfaltet werden.

Yetties und flinke Servicekräfte

Wer wissen will, wie die „weibliche" Seite der permanenten Verfügbarkeit aussieht, muss die Struktur von Hartz IV näher betrachten. Entsprechend der Logik des Gesetzes können Menschen zu Tätigkeiten gezwungen werden, obwohl deren Bezahlung kein existenzsicherndes Einkommen generiert und sie hauptsächlich mit moralischer Anerkennung abgespeist werden. Wobei die moralische Anerkennung vorwiegend darin besteht, dass sie nicht so mies behandelt werden wie die, die die Begeisterung für die angebotenen Zwangsdienste vermissen lassen. Diese werden besonders hart bestraft (ausführlich: Rentschler 2004 a, b).

Die neuen Zwangsdienste sollen es erlauben, dass Tätigkeiten verrichtet werden, die nicht in nennenswertem Ausmaß profitabel zu organisieren sind, die aber trotzdem als notwendig erachtet werden, weil sie die Voraussetzungen verbessern,

dass Arbeitskraft in anderen Bereichen profitabel verausgabt werden kann (vgl. dazu auch: Bongards 2004). Auf diesen Bereich bezieht sich die „männliche" Seite der permanenten Verfügbarkeit

Sie beruht nun auf der Annahme, dass durch die Verausgabung der Arbeitskraft ein nicht unerhebliches Einkommen erzielt werden soll. Allerdings können dies nur technisch hochqualifizierte Menschen erwarten, die extrem lange Arbeitszeiten in Kauf zu nehmen bereit sind. Dabei wird allerdings davon ausgegangen, dass sie dies nur durchstehen können, wenn die Tätigkeiten, die sie verrichten, nicht nur dem Gelderwerb dienen. Sie müssen auch als Ausdruck der eigenen Persönlichkeit betrachtet werden und zu deren Selbstentfaltung dienen. Die Betreffenden müssen so begeistert sein von dem, was sie tun, dass sie es auch machen würden, wenn es kein Geld dafür gäbe. Diese Subjektivität wird dann in Mangementkonzepten der „indirekten Steuerung" auch angesprochen. Die von den betreffenden Personen angestrebte gelingende Subjektivierung sei am besten zu gewährleisten, wenn sie durch den Erfolg des Unternehmens bestätigt werde, für den die Betreffenden sich verantwortlich fühlen sollen. Sie werden angesprochen als „Unternehmer der eigenen Arbeitskraft" (ausführlich dazu: Pongards/Voß 2000).

Diese „männliche" Form der permanenten Verfügbarkeit wird nun mit der weiblichen rückgekoppelt durch die Moral, die für zweite gelten soll. Sie besteht darin, dass diejenigen, die zum Dienen aktiviert werden sollen, sich verantwortlich dafür fühlen sollen, dass die technisch Hochqualifizierten ihre zeitliche Verfügbarkeit für das Unternehmen nicht einschränken müssen. Das wäre dann der Fall, wenn sie sich mit Dingen beschäftigen müssen, die gemessen an ihren hochspezialisierten Qualifikationen als belanglose Alltagsdinge gelten und sie abhalten, sich ständig weiter zu qualifizieren. Mit zu dieser Moral gehört auch, dass die Dienenden einsehen, dass das, was die Hightech-Arbeiter tun, viel wichtiger ist als ihr eigenes Tun und sie deshalb dafür nicht nur keinen richtigen Lohn erwarten können, sondern auch akzeptieren müssen, dass ihr Rechtsstatus ein geringerer ist. Sie können soziale Anerkennung nicht unter Berufung auf Rechte geltend machen, sondern nur als Gnadenakt. Die Gnade wird ihnen zuteil, wenn sie sich vorbehaltlos für die Wichtigen aufopfern. Andernfalls wird der aktivierende Staat sie auf das „nackte Leben" zurückstufen (vgl. Rentschler 2004 a, b).

Letztendlich findet darüber auch eine Einbindung der Hightech-Arbeitskräfte in den Staat statt. Sie können einen Staat tolerieren, der ihnen billige Dienstbotinnen zuführt. Nicht tolerieren können sie, wenn der Staat anderen erlaubt, nicht permanent verfügbar zu sein. Ihre eigene Verfügbarkeit für das Unternehmen und die daran geknüpfte Subjektivität stabilisiert sich anderseits durch Abgrenzung von den Dienstbotinnen. Deren rechtloser Status erlaubt gleichzeitig die Affirmierung der eigenen Rechtsposition, für deren Erhaltung sich nun seinerseits jede Anstrengung lohnt. Sie werden daher gar nicht erst in Versuchung geführt, ihr

eigenes Tun zu reflektieren. Das dient auch der Verdrängung der Angst vor dem eigenen Absturz, der aufgrund der Knappheit der besseren Jobs durchaus drohen kann, zumal ja im aktivierenden Staat auch mögliche Konkurrenten aktiviert werden und die Konkurrenz entfesselt wird. Die Verdrängung der Angst gilt nun aber als Anzeichen besonderer Produktivität, was auch in entsprechenden Managementkonzepten ausformuliert ist. Der ehemalige Intel-Manager Andrew Grove geht davon aus, dass durch die Angst vor dem Absturz ungeahnte Kräfte freigesetzt werden können und nur diejenigen durchkommen, die mit dieser Angst umgehen können. „Überleben werden nur die Paranoiden" heißt dementsprechend der Buchtitel (Grove 1997).

Das Überleben dieser Paranoiden basiert aber materiell auch auf dem Zugriff auf die Verfügbarkeit der Dienstbotinnen. Diejenigen, die die Verfügbarkeit nicht aufweisen, taugen dann wieder als Projektionsfläche, falls es doch zu einem eigenen Absturz kommt. Er kann dann den „Faulen" angelastet werden, die einen nicht genügend entlastet haben. Die verschärfte Ausdifferenzierung und Abstufung von Rechtspositionen, wie sie durch derzeitigen Reformen entsteht, begünstigt solche Verabeitungsformen der Krise und ist gleichzeitig ihr Ausdruck (vgl. dazu Wompel 2004).

Alexandra Scheele hat anschaulich gezeigt, dass die gesellschaftliche Vision des aktivierenden Staates eine von „Yetties und flinken Servicekräften" (so der Titel ihres Aufsatzes) ist. Die Yetties stehen dabei für „young, entrepreneural, tech-based" (Scheele 2002: 250). Scheele entschlüsselt diese Struktur durch eine Diskursanalyse von Leitbildern zur Dienstleistungsgesellschaft.

Die symbolische Geschlechterordnung des aktivierenden Staates

Der von Scheele analysierte Diskurs kann ohne Probleme auf eine neue symbolische Form des Geschlechts bezogen werden. Der alte Grundsatz einer ontologisch begründeten Vorstellung von einer Polarität der Geschlechter (Geschlechterdifferenz) wird zu einem am männlichen Subjekt orientierten Ein-Geschlechter-Modell transformiert, ohne dass sich an der Geschlechterhierachie etwas ändert. Das hat Roswitha Scholz (2000) gezeigt. Dass die Veränderungen in der symbolischen Ordnung das hierarchische Geschlechterverhältnis nicht aufheben, liegt auch daran, dass dieses auch noch durch geschlechtsspezifisch differierende, im Sozialisationsprozess erzeugte unbewusste Handlungsmuster und durch die unterschiedliche materielle Einbindung der Geschlechter in den Gesamtreproduktionsprozess erzeugt wird. Darauf wird später noch einzugehen sein.

Dass es zu Hierarchisierungen kommt, ist allerdings bereits in der Logik der transformierten symbolischen Ordnung angelegt. Denn diese hat zu einer völligen

Zuspitzung männlicher Subjektivität als absoluter Norm geführt. Diese Subjektivität beinhaltet die Vorstellung eines autonomen Individuums, das scheinbar auf die Gesellschaft nicht angewiesen ist, da es das gesellschaftliche Vermögen selber besitzt. Es glaubt, dass dieses Vermögen ihm durch das Geld übertragen wird, weil es ihm erlaubt, sich über den Markt zu reproduzieren, ohne sich um die Anliegen anderer Geld- und Marktsubjekte weiter kümmern zu müssen. (Ausführlich zu dieser Individualitätsvorstellung und ihrer Koppelung an das Geld: Marx 1974, Deutschmann 1999, Ulrich 2002.) Einzige Voraussetzung ist, dass es sich die erforderlichen Mittel auf dem Markt selber besorgen und in der Konkurrenz zu anderen bestehen kann. Dieses Individuum ist das Konkurrenzsubjekt schlechthin.

In der symbolischen Ordnung des Ein-Geschlechter-Modells, die dieses Subjekt affirmiert, wandelt sich der Begriff der Differenz. Er bezieht sich nicht mehr wie im polaren Geschlechtermodell auf ein anderes Geschlecht, sondern auf ein anderes Konkurrenzsubjekt, das am Markt weniger erfolgreich ist. Die dadurch generierten Hierarchien sind in der Logik des Ein-Geschlechter-Modells nicht zu kritisieren. Sie sind vielmehr hinzunehmen. Eine Enthierarchisierung der Differenz kann daher in dieser neuen symbolischen Ordnung nicht gedacht werden. Die „Erfolglosen" dürfen daher nicht eine Korrektur der Folgen ihrer untergeordneten Stellung auf dem Markt einfordern. Sie müssen vielmehr davon ausgehen, dass sie selber schuld an ihrer Lage sind, und gerechte Strafen akzeptieren, die darin bestehen, den Erfolgreichen zu dienen. Die diskursiven Verschiebungen, die zur Transformation der symbolischen Ordnung geführt haben und im Grundsatz des „Forderns und Förderns" kulminierten, haben mit Hartz IV endgültig einen institutionellen und juristischen Ausdruck gefunden (vgl. Rentschler 2004 a).

Die alte symbolische Form war in dieser Hinsicht weniger rigide. Zwar beruhte auch sie auf einer herrschaftlichen Zurichtung von Menschen und verlangte von diesen, sich als unterschiedliche Geschlechter zu subjektivieren. Aber sie beinhaltete für beide Geschlechter mehr Handlungsspielräume als das totalisierte Ein-Geschlechter-Modell. Auch die alte Geschlechterordnung war eine hierarchische, und die Geschlechterhierachie schlug sich auch in den institutionellen Ausprägungen des alten Wohlfahrtsstaates nieder. Dennoch beruhte dieser Staatstyp auf einer Vorstellung von Solidarität, die der totalen Entfesselung der Konkurrenz entgegenstand (vgl.: Rentschler 2004 a, b).

Gehen wir auf die Unterschiede und den Rekurs auf die symbolische Ordnung des Geschlechts näher ein. In der alten Geschlechterordnung bezog sich der Begriff der Differenz auf ein anderes Geschlecht. Dieses hatten die Frauen zu verkörpern. Sie hatten all das auszudrücken, was vom Standpunkt des Männlichen als störend galt und der Stabilisierung einer männlichen Identität entgegenstand. Diese war stark auf den Erfolg am Arbeitsmarkt orientiert, wobei es vor allem um Industriearbeitsplätze ging. Daher gehörte eben zu dieser männlichen Identität die Fähig-

keit, bestimmte Produktivitätsvorgaben möglichst diszipliniert zu erfüllen und sich nicht ablenken zu lassen. Ablenkung war dem Mann nur gestattet, wenn er „sexuell" wurde. Dann interessierte er sich für die andere Seite des Lebens jenseits der Arbeit, die für ihn die Frau verkörperte und die er sich mit deren Hilfe als privates Vergnügen aneignen wollte. Die Sexualisierung der Geschlechterdifferenz generierte eine heterosexuelle Norm, die in Verknüpfung mit der Vorstellung von Privatheit zur Grundlage des bürgerlichen Familientypus wurde, der wiederum mit einem bestimmten Arbeitsverhältnis verknüpft war, das die Existenzweise des Mannes prägte. Letztendlich ergab sich aus dieser Geschlechterordnung die Norm von Normalarbeitsverhältnis und Normalfamilie, von männlichem Hauptverdiener mit einer Haus- und Ehefrau im Hintergrund.

Allerdings war diese Norm in der Logik des polaren Geschlechtermodells nicht so zwingend, dass sie keine Abweichungen zuließ. Andere Lebensentwürfe konnten gedacht, als legitime Ansprüche formuliert und in der Verknüpfung mit den institutionellen Arrangements des alten Wohlfahrtsstaates auch gelebt werden. Die diesen prägende symbolische Geschlechterordnung ließ Möglichkeiten zu, sich nicht durch Teilnahme am Arbeitsmarkt reproduzieren zu müssen, ohne deswegen von einem Sexualpartner finanziell abhängig zu werden oder sonst auf die Familie angewiesen zu sein. Dies konnte vom Standpunkt beider Geschlechter aus begründet werden

Fangen wir an mit den Frauen. Nicht zur weiblichen Norm gehörte es, auf dem Arbeitsmarkt erfolgreich zu sein. Zwar wurde von den Frauen erwartet, dass sie ihre geringeren Erfolgschancen auf dem Arbeitsmarkt durch sexuelle Attraktivität kompensierten, so dass ein erfolgreicher Mann dadurch gebunden werden kann und darüber die Reproduktion gesichert ist. Aber zwingend verlangt werden konnte diese Reproduktionsweise nicht. Denn das Weibliche war vorwiegend definiert als das nicht Männliche. Darüber ließ sich eine Eigenständigkeit des Weiblichen begründen, die gerade nicht die sexuelle Attraktivität für den Mann nahe legte. Vielmehr konnte gefordert werden, dass der Eigenständigkeit der Frau stärker Rechnung getragen wird und ihr daher die Möglichkeit eröffnet wird, unabhängiger von Männern zu leben, ohne sich ihnen angleichen zu müssen. So ließen sich vom weiblichen Standpunkt aus Lebensformen jenseits von erwerbstätiger Reproduktion und Familie begründen und mit Hilfe wohlfahrtsstaatlicher Unterstützung auch realisieren.

Dies war auch für Männer möglich. Sie mussten den nicht erwerbszentrierten Lebensentwurf allerdings auf andere Weise begründen, griffen dabei auf institutionelle Arrangements zurück, die stärker auf die Erwerbsarbeit bezogen blieben. Insofern spielte die Orientierung auf Erwerbsarbeit eine größere Rolle für die männliche Identität. Sie waren wesentlich stärker als Frauen mit der Erwartung konfrontiert, dass sie auf dem Arbeitsmarkt erfolgreich sind. Dieser Erfolg sollte aber durch kollektive Absicherungen gewährleistet werden. Leitbild für den Mann

war eben noch nicht das individualisierte Konkurrenzsubjekt, sondern der solidarische Männerbund. Männerbündische Vereinigungen gibt es derzeit auch, und sie haben erheblichen Einfluss auf den Staat (vgl. Kurz-Scherf 1999). Ihr Ziel ist allerdings die Entfesselung der Konkurrenz. Der Staat soll seine Bürger nicht vor Marktzwängen schützen, sonder er schützt den Markt (und damit den Kunden) vor marktfremden sozialen Erwägungen von Arbeitskräften. Das Verständnis des alten Männerbundes war ein anderes. Es beruhte zwar auf dem Leitbild des diszipliniert arbeitenden erwerbstätigen Mannes, aber seine Arbeit sollte durch teilweise „Dekommodifizierung" (so ein Begriff des Sozialstaatstheoretikers Esping Anderson) geschützt werden. Dies beinhaltete die Vorstellung, dass es unzumutbare Arbeit gibt. Im Gegensatz zur heutigen Philosophie galt nicht die Ansicht, dass jede Arbeit besser als keine ist.

Betrachten wir die Sozialstaatsphilosophie und ihre Verbundenheit mit der Geschlechterordnung etwas näher. Der solidarische Männerbund versucht durch politische Einflussnahme auf den Staat die Arbeit zu schützen. Er stabilisiert damit die männliche Identität. Diese konstituiert sich in Abgrenzung zum Weiblichen, das als Verkörperung der Nicht-Arbeit gilt.

Arbeit bedeutet für den Mann bezahlte Tätigkeit. Wichtig für sein Selbstverständnis ist nicht nur, dass er Geld bekommt, sondern dass er es bekommt, weil er etwas getan hat dafür. Er will es für seine Leistung, nicht nur einfach so, weil er es für seine Reproduktion braucht. Dass letzteres auch möglich sein muss, kann in der symbolischen Ordnung jedoch legitimiert werden, da in einer Gesellschaft, in der sich die Menschen über den Markt reproduzieren müssen, auch diejenigen, die weniger zu leisten in der Lage und damit am Markt weniger erfolgreich sind, genügend Geld brauchen. Als tendenziell eher nicht in der Lage, erfolgreich am Arbeitsmarkt zu sein, galten die Frauen, denn sie verkörperten ja das andere, die Sexualität, die eng mit dem Konsum verknüpft war (vgl. Grubitzsch 1985). Nun wurde zwar als Norm angenommen, dass sich Frauen über den Mann reproduzieren, aber da dies nicht verbindlich verlangt werden konnte, ließ sich eine vom Staat ausgezahlte Geldleistung legitimieren, für die keine Arbeitsleistung zu erbringen war und die „bedürfnisgerecht" sein sollte. So kam es zur Sozialhilfe.

Männer beanspruchten für sich allerdings „leistungsgerechte" Geldzahlungen in Gestalt entsprechen hoher Löhne, für die sie in Tarifverhandlungen kämpften. Die Sozialhilfe stellte dabei eine Lohnuntergrenze dar. Unter Bezugnahme auf das „Lohnabstandsgebot" konnten in Tarifverhandlungen wesentlich höhere Löhne gefordert werden. Das „Lohnabstandsgebot" diente daher damals zur Legitimierung höherer Löhne, während es heute für die Kürzung von Sozialleistungen herhalten muss, um die Menschen hinsichtlich unattraktiver Arbeit besser aktivieren zu können (vgl. Bongards 2004).

Maßstab der Leistung war ein an Industriearbeit angelegter Maßstab von Produktivität, der auf Zeitverausgabung beruhte. Daran gemessen waren die

mit der Identität von Frauen verbundenen Tätigkeiten Zeitverschwendung, was auch dazu führte, dass sie schlechter bewertet wurden, selbst wenn Frauen erwerbstätig waren.

Männer beanspruchten allerdings nicht nur höhere Löhne, sondern auch höhere Lohnersatzleistungen (wie Arbeitslosengeld). Die Lohnersatzleistungen sollten zwar geringer sein als der frühere Lohn und die Männer motivieren, sich schnell wieder nach einem guten Job umzuschauen. Aber auf der anderen Seite sollten sie sie auch davor schützen, einen schlechteren Job annehmen zu müssen. Durch die Verkoppelung von juristisch definierten Zumutbarkeitskriterien und einem männlichen Selbstverständnis, das zwar prinzipiell seine Identifikation aus der Arbeit zog, für das aber die Annahme einer schlechten Arbeit schlimmer war als Arbeitslosigkeit, entstand eine zumindest zeitweise nicht arbeitsförmige Reproduktion auch von Männern.

Solange die alte symbolische Geschlechterordnung intakt und für den Wohlfahrtsstaat prägend war, gab es also für Frauen und Männer staatlich abgesicherte Lebensformen jenseits von Erwerbszentrierung und Familie. Frauen bezogen dabei häufiger Sozialhilfe oder geringe Arbeitslosenhilfe, während Männer höhere Arbeitslosenhilfe oder gar Arbeitslosengeld bezogen. Mit der Transformation der alten Geschlechterordnung, die mit einer Umarbeitung der alten Sozialstaatsphilosophie zur Philosophie der neuen Mitte einherging (ausführlich: Rentschler 2004 a), wurden freilich diese Möglichkeiten zunehmend ausgehöhlt.

Das mit Hartz IV eingeführte ALG II beraubt nun alle ehemaligen Sozialhilfeempfänger und Arbeitslosenhilfebezieher vollständig der beschriebenen Möglichkeiten. ALG II hat weder mit der alten Sozialhilfe noch der Arbeitslosenhilfe viel gemeinsam. Es ist vielmehr eine neue Form der Bewährungshilfe (ausführlich: Rentschler 2004 a). Durch eine Radikalisierung des Grundsatzes der Bedarfsgemeinschaft und damit einhergehender Sippenhaftung (ausführlich dazu: Bongards 2004), werden die Hilfesuchenden entweder knallhart auf Lebenspartner oder Familie verwiesen oder sie müssen für Sozialhilfe arbeiten und dabei permanent verfügbar sein.

Die Aushöhlung der unteren Segmente der Sicherheitssysteme wird auch die oberen nicht unberührt lassen. Das materiell und rechtlich besser ausgestaltete Arbeitslosengeld I gab es immer schon nur befristet. Wenn es nun aber ausläuft, droht ein derartiger materieller und rechtlicher Absturz, dass ALG I-Bezieher verzweifelt versuchen werden, den Leistungsbezug möglichst schnell durch Arbeitsaufnahme zu beenden. Sie werden sich nicht einmal den Gedanken erlauben können, dass der Arbeitslosengeldbezug auch als Möglichkeit genutzt werden kann, Dinge zu tun, durch die man früher durch die Arbeit abgehalten wurde. Sollten die Betroffenen nicht von selbst auf die Idee kommen, dass dies nicht geht, wird es ihnen die Behörde schon beibringen. Der ehemalige Behördenchef Florian Gerster hat das unmissverständlich formuliert. Nach seiner Ansicht dürften

Arbeitslose nicht den Eindruck bekommen, ihr Rechtsanspruch auf Arbeitlosenunterstützung „gestatte ihnen für die Dauer der Bewilligung eine finanziell abgesicherte Auszeit vom Arbeitsleben. Um dieses Missverständnis aufzuheben, muss eine Betreuung organisiert werden, die mit dem ironischen Begriffspaar ‚Fürsorgliche Belagerung' treffend beschrieben ist" (Gerster 2003: 170).

Rekapitulieren wir die bisherige Argumentation, so lässt sich festhalten, dass die Transformation des alten Geschlechtermodells ganz wesentlich zur Herausbildung der Philosophie der neuen Mitte beigetragen hat, die wiederum als Durchsetzungsideologie ein wichtiger konstitutiver Faktor für die Transformation des Staates zu einem autoritären Workfare-Regime war.

Nun ist argumentiert worden, dass das alte Geschlechtermodell beiden Geschlechtern mehr Möglichkeiten ließ. Das impliziert allerdings nicht, dass es Anknüpfungspunkte für eine emanzipatorische Alternative zum Ein-Geschlechter-Modell enthält. Der Blick auf die Veränderung war vor allem deswegen notwendig, um zu zeigen, dass das Geschlecht in den derzeitigen Transformationsprozessen keineswegs bedeutungslos wird und der aktivierende Staat extrem geschlechtshierarchisch ist. Die punktuelle Enthierarchisierung der Geschlechterdifferenz, die innerhalb der symbolischen Ordnung und der institutionellen Ausprägungen des alten Wohlfahrtsstaat möglich war, ist mit den Grundsätzen eines aktivierenden Staates nicht vereinbar. Deshalb kommt es auch zu einem Backlash, der vor allem für viele Frauen eine erhebliche Verschlechterung ihrer Lebenssituation bedeutet.

Nun könnte eingewandt werden, dass das Ein-Geschlechter-Modell den Frauen ja auch neue Möglichkeiten eröffnet. Sie müssen zwar jetzt ein Konkurrenzsubjekt sein, das sich auf dem Markt bewährt. Aber im Gegensatz zu früher dürfen sie dadurch ja auch mit Männern konkurrieren, haben die Chance, diese hinter sich zu lassen, wenn sie erfolgreicher sind. Allerdings sind die materiellen Voraussetzungen für einen solchen Erfolg bei Frauen wesentlich schlechter. Dies bleibt festzuhalten, gerade auch wenn der Erfolgsmaßstab des Konkurrenzsubjekts zu kritisieren ist. Denn die Faktoren, die die Chancen der Frauen im Konkurrenzkampf einschränken, taugen nicht dazu, einen Standpunkt zu formulieren, von dem aus das Konkurrenzsubjekt zu kritisieren ist. Sie müssen genauso aufgehoben werden wie das Konkurrenzsubjekt selbst. Was da aufzuheben ist und warum, ist im Folgenden näher zu analysieren.

Sozialisatorische und ökonomische Konstitutionsmechanismen des Geschlechts

Obwohl es nicht mehr für Frauen zur verbindlichen Norm gehört, dass sie Mütter werden, müssen sie sich im Sozialisationsprozess doch damit auseinandersetzen,

welche Anforderungen mit Kindern einhergehen. Die männliche Sozialisation ist in dieser Hinsicht viel unbelasteter. So kommt es bei Frauen zu einer stärkeren Verinnerlichung einer Fürsorgeethik. Wie stark diese ist, zeigt sich meist dann, wenn tatsächlich Kinder da sind. Dann kümmern sich Frauen immer noch in wesentlich stärkeren Ausmaß um diese als Männer (vgl. Wetterer 2003). Diese Fürsorgeethik hemmt eine totale Konkurrenzorientierung. Sie erlaubt jedoch keinen positiven Standpunkt, von dem aus diese zu kritisieren ist. Sie bezieht sich immer nur auf vertraute Personen in einem Nahbereich und ist mit viel Verständnis für diese verbunden. Dieses Verständnis kann z. B. durchaus mit rassistischen Haltungen gegenüber Anderen einhergehen, und auch die selber betrieben Ausgrenzung von „Fremden" ist damit sehr wohl vereinbar (vgl. Benhabib 1989, Trumann 2002). Die Fürsorgeethik ist daher keine Basis, auf die sich eine verallgemeinerte Vorstellung von Solidarität gründen könnte, die dringend notwendig wäre (vgl. dazu: Scholz 2004).

Während die Fürsorgeethik sozusagen ein Nachwirken der alten Geschlechterordnung im gesellschaftlich Unbewussten ist, sorgen die aktuellen Veränderungen der Arbeit für geringere Aussichten von Frauen im Konkurrenzkampf. Das liegt daran, dass sich ihre Ausgangsposition verschlechtert. Die Art und Weise, wie sie bisher in die materielle Reproduktion eingebunden waren – und die ihnen bisher schon Nachteile brachte –, verändert sich weiter zu ihren Ungunsten. Zwar steigen auch Männer ab, und einige Frauen können aufsteigen, aber die viel beschworene neue „Karrierefrau" ist empirisch eher selten, die Lebensrealität der meisten Frauen sieht anders aus (vgl. Brenssel/Habermann 2001).

Um zu begreifen, was gerade passiert, müssen wir die materielle Seite der Wertabspaltung näher betrachten. Sie zeigt sich ja nicht nur in der nach wie vor unterschiedlichen Verantwortung für Kinder und Hausarbeit, sondern auch darin, dass Frauen in wertförmig vermittelte Bereiche meist auf andere Weise eingebunden sind als Männer. Während Männer eher im abstrakten begrifflichen Modus handeln, stellen Frauen den lokalen Modus hierfür her. Dorothy Smith schreibt über die Tätigkeiten der Frauen: „Sie erledigen jene Dinge, die den begrifflichen Aktivitäten konkrete Form verleihen. Sie verrichten jene Kanzleidienste, die den Worten oder Gedanken des Chefs zu materiellen Formen verhelfen. Sie erledigen die Routinearbeiten am Computer, machen die Interviews für die Erhebung, sie arbeiten als Krankenschwestern und Sekretärinnen. Fast überall erstellen Frauen für Männer die Brücke zwischen dem begrifflichen Handlungsmodus und den tatsächlich konkreten Formen, von denen er abhängt. Die Arbeit von Frauen steht zwischen den abstrakten Modi und den lokalen partikularen Tatsächlichkeiten, in denen diese notwendigerweise verankert sind. Auch verschleiert die Arbeit von Frauen für Männer, die im abstrakten Modus handeln, eben diese Verankerung." (Smith 1989: 396f; vgl. auch: Smith 1998).

Durch die Diskurse um die „Wissensgesellschaft", die „Informationsgesell-

schaft" oder um „immaterielle Arbeit" wird diese Aufspaltung der beiden Modi verschärft. Angeblich erlaube die Verwissenschaftlichung der Produktion eine völlige Aufhebung von sozialen, räumlichen und körperlichen Beschränkungen, an die die neuen Symbolanalytiker nicht mehr gebunden seien, da sie sich nur noch über den Austausch von symbolisch aufbereiteten Informationen reproduzieren. Nun ist es faktisch allerdings so, dass sich das Wissen der Symbolanalytiker genauso in einem lokalen Modus materialisieren muss, wie sie auch für ihre persönliche Reproduktion auf einen solchen angewiesen sind. Durch die Affirmierung der Bedeutung von kontextlosem symbolischen Wissen können jedoch die mit dem lokalen Modus verbundenen Fähigkeiten genauso als unbedeutend und tendenziell überflüssig bzw. störend bewertet werden wie die den lokalen Modus herstellenden Personen. Diese aus einer Vorstellung von Transzendenz beruhende Haltung ist bei den Männern in Hightech-Unternehmen (dazu Massey 1999) genau so zu finden wie bei einigen Oekonux-Theoretikern (kritisch dazu: Haarmann 2004).

Ein Problem ist, dass solche Reaktionsformen durch die Krise des Werts begünstigt werden. Nachdem der kasinokapitalistische Traum der fortwährenden Vermehrung von Geld ohne Arbeit ausgeträumt ist, richten sich die Hoffnungen neuer Verwertungsschübe auf die Verwissenschaftlichung der Produktion und damit die Hochtechnologie. Allerdings sind die Kosten für Forschung, Entwicklung und Marketing schwer kalkulierbar; es ist unklar, wann und in welchem Ausmaß sie sich amortisieren. Um der Gefahr zu entgehen, möglicherweise nicht mehr konkurrenzfähig zu sein, kann aber auch nicht auf entsprechende Investitionen verzichtet werden. Der daraus resultierende Verwertungsdruck trifft dann besonders diejenigen, die nach wie vor im lokalen Modus handeln müssen, deren Tätigkeiten kalkulierbarer und im kapitalistischen Sinne optimierbarer erscheinen, da sich das Wertgesetz in diesem Bereich noch am besten exekutieren lässt (ausführlich zu dem gesamten Komplex „Informationsgesellschaft": Fischbach 1999).

Die Transformation des öffentlichen Dienstes und das Geschlecht

Allerdings waren in privaten Unternehmen die Arbeiten von Frauen schon immer geringer bezahlt und schlechter abgesichert, was nicht nur objektive Gründe hatte, sondern aus einer geringeren Bewertung ihrer Qualifikationen resultierte, die als „natürliche Geschlechtseigenschaften" galten. Auf die negativen Auswirkungen, die die Ignorierung dieser „stillschweigenden Qualifikationen", der „tacit skills", auf die Bemessung der Lohnhöhe hatte, haben geschlechtersensible ArbeitsmarktforscherInnen schon lange hingewiesen (siehe z. B. Wood 1986). Es gab allerdings einen

Bereich, in dem dieser Mechanismus punktuell durchbrochen wurde, nämlich den öffentlichen Dienst. In diesem werden durch die derzeitigen Arbeitsmarktreformen tiefgreifende Transformationsprozesse in Gang gesetzt, die vor allem Frauen negativ treffen. Um dies begründen zu können, ist allerdings etwas weiter auszuholen.

Damit sich Arbeitskräfte entwickeln können, die auf dem Arbeitsmarkt überhaupt zu vermitteln sind, deren Arbeitskraft sich reproduzieren lässt und die bei Bedarf zeitweise ihre Existenz auch nicht erwerbsförmig sichern können, bedarf es der Einschränkung der Totalität der Warenform; es sind dekommodifizierte Bereiche notwendig. Allein durch die private Familienform (ausführlich dazu: Hauser 1987) lassen sich diese Aufgaben nicht erfüllen. Deshalb kam es zur Herausbildung eines öffentlichen Dienstes, der selber nicht warenförmig strukturiert war. Seine Aufgabe war es nicht, Profite zu erwirtschaften, sondern die Voraussetzungen zu schaffen, damit dies möglich ist. Was dafür getan werden sollte, wurde im politischen Willensbildungsprozess ermittelt. Nun reproduzierte sich die Grundstruktur der Wertabspaltung auch in der politischen Form (vgl. Rentschler 2001, 2004 a), was dazu führte, dass die politischen Vorgaben für den öffentlichen Dienst meist von Männern formuliert wurden, während Frauen sie umzusetzen hatten. Allerdings wurde in Bereichen der Sozialarbeit, in der Justiz, im Gesundheitswesen und im Bildungsbereich eine hohe Professionalität erwartet, die sich nicht nur in der Anerkennung der Qualifikationen im Lohnfindungsprozess niederschlug, sondern in der Anerkennung einer eigenen „Fachlichkeit". Unter Rekurs darauf konnten politische Vorgaben entsprechend den Vorstellungen der Fachkräfte bis zu einem gewissen Grad uminterpretiert werden. Dieser professionelle Bereich war auch besser ausgebildeten Frauen zugänglich. Für sie bot der öffentliche Dienst eine Alternative zu miesen Frauenjobs in der Industrie.

Nun kann dieser professionelle Bereich auch problematische Ausmaße annehmen. Er kann sich zum Problem eines „juristisch-administrativ-therapeutischen Staatsapparates (JAT)" (Fraser 1994: 237) verdichten. Von diesem gehen für diejenigen, die die öffentlichen Dienste in Anspruch nehmen, bevormundende Wirkungen aus, da ihre Bedürfnisse an den normativen Prämissen der Fachleute gemessen und diese den Hilfesuchenden aufgedrängt werden können. Allerdings wird das, was Nancy Fraser „die Politik der Bedürfnisinterpretation" (Fraser 1994: 222) nennt, auch durch soziale Bewegungen beeinflusst, worauf sie selber verweist. Als die neuen sozialen Bewegungen im alten Wohlfahrtsstaat eine gewisse Stärke hatten, beeinflussten sie auch die Vorstellungen von Professionalität im JAT. Zur Professionalität der Fachkräfte gehörte es nun auch, ihre Klienten zur Reflexion über ihre eigenen Bedürfnisse zu ermuntern, ihnen zu helfen, mögliche Beschränkungen zu erkennen und ihnen Einsichten in die dafür verantwortlichen Verhältnisse zu vermitteln. Dies waren zumindest die Ansprüche einer kritischen

Sozialarbeit, Rechtswissenschaft, Bildung und Medizin, die auch im JAT partiell verankert werden konnten.

Diese Verankerung wird mit den derzeitigen Reformen nun vollständig aufgelöst. Es kommt zu einem völligen Umbau des öffentlichen Dienstes. Zum einen soll er weitgehend entprofessionalisiert werden, indem viele öffentliche Aufgaben nun von Ein-Euro-Jobbern erledigt werden, die, anstatt vom Staat soziale Leistungen zu beziehen, für diesen zum Sozialhilfetarif arbeiten sollen. Professioneller Kräfte bedarf es zwar auch; sie müssen die Billigarbeitskräfte ja aussuchen, anleiten, beaufsichtigen und gegebenenfalls auch bestrafen, sie also „fordern und fördern". Dafür bedarf es allerdings einer völlig veränderten Professionalität. So sollen die Aktivierer auf die Bedürfnisse der zu Aktivierenden keine Rücksicht nehmen, da diese ja keine Rechte mehr haben. Sie sollen vielmehr nach betriebswirtschaftlichen Kriterien überprüfen, ob es sich überhaupt lohnt, die billigen Arbeitskräfte zu beschäftigen, ob sie also trotz ihrer geringen Bezahlung Arbeitsleistungen erbringen, mit denen die damit beglückten Kunden zufrieden sind. (Siehe zu diesen Grundsätzen des „New Public Management: Felder 2001.) Ist dies nicht der Fall, wird die zu geringe Arbeitsleistung mit arbeitstherapeutischen Maßnahmen bestraft (vgl. Rentschler 2004 a, b). Zu dieser veränderten Professionalität der Anleiter gehört auch, dass sie den zu Bestrafenden vermitteln, dass ihre Strafe gerecht ist, weil sie sich nicht genügend an den Markt angepasst haben. Die Reflektion über soziale Verhältnisse soll unterbunden werden und wird ersetzt durch Verhaltenskontrolle, die der „Lebensstilregulierung" dienen soll (ausführlich zu den Konzepten der neuen sozialen Arbeit: Dahme/Wohlfahrt 2003, Kessel/Otto 2003). Teilweise werden die Veränderungen mit „orwellschem Neusprech" (Brütt 2002: 566) verschleiert, in dem Begriffe aus früheren emanzipatorischen Konzepten beibehalten werden, obwohl sich deren Bedeutungsgehalt ins Gegenteil verkehrt.

Doch kommen wir zurück zu den Auswirkungen des Analysierten auf die Konstitution des Geschlechts. Gerade für Frauen, die eine Ausbildung gemacht haben, mit der sie früher im JAT hätten beschäftigt werden können, wird sich die Frage stellen, ob sie einen Job als Aktivierende ergattern können oder selber zu den Aktivierten gehören – was schnell passieren kann, wenn sie den Grundsatz des Forderns und Förderns nicht konsequent genug umsetzen. Dies ist aber nur eine Spaltungslinie zwischen Frauen, die derzeit vertieft wird. Prinzipiell lässt sich zwar festhalten, dass sich die soziale Lage der meisten Frauen im aktivierenden Staat verschlechtern wird, aber dies geschieht mit erheblichen Differenzierungen innerhalb des Elends, was in dem Grundsatz des Forderns und Förderns angelegt ist (ausführlich: Rentschler 2004 b). Neben der Differenz zwischen denjenigen, die in ihrem Job zu aktivieren haben und denjenigen, die zu aktivieren sind (vgl. dazu auch Bongards 2004), gibt es Differenzen zwischen Frauen, die auf einen gut verdienenden Ehemann verwiesen werden, und anderen, die, wenn der Mann

arbeitslos wird, selber zur Arbeit verpflichtet werden können, weil das Prinzip der „Bedarfsgemeinschaft" greift (ausführlicher: Buls 2003, Nowak/Wendt 2004). Wenn die Frauen alleinerziehend sind und nicht zu den neuen Supermüttern gehören, die Kindererziehung mit den Anforderungen eines gutbezahlten Jobs in Einklang bringen können, trifft es sie besonders hart. Denn Alleinerziehende sollen „bevorzugt vermittelt" werden (ausführlich: Bongards 2004). Das kann dazu führen, dass sie gezwungen werden, für andere im privaten Haushalt zu putzen, und es hinnehmen müssen, dass andere Zwangsverpflichtete auf ihre Kinder aufpassen. Die Intention, Frauen bevorzugt in Privathaushalte zu vermitteln, gab es schon vor Hartz (ausführlich: Klenner/Stoltz-Willig 1997). Teilweise wird dadurch die Berufstätigkeit anderer Frauen erst ermöglicht (vgl. Heeg 1994). Die jetzt einsetzende verschärfte Aktivierung wird aber dazu führen, dass Frauen, die bisher in Haushalten illegal beschäftigt waren, da sie keinen legalen Aufenthaltsstatus hatten, zusätzlich unter Konkurrenzdruck von Frauen geraten, deren Rechtsposition wenigstens noch so gut ist, dass sie nicht abgeschoben werden können (dazu: Gather 2002).

Die Frauenbewegung hat bisher kein Konzept, wie mit diesen Differenzen auf emanzipatorische Weise umzugehen ist. Jedoch gibt es auch kaum noch eine Frauenbewegung. Ihr Verfall geht mit der Durchsetzung des Ein-Geschlechter-Modells einher. Allerdings ist dieses Ein-Geschlechter-Modell der Frauenbewegung nicht einfach nur aufgezwungen worden. Durch eigene Fehler hat sie zu dessen Durchsetzung beigetragen, was Andrea Trumann sehr scharfsinnig analysiert hat (Trumann 2002). Um diesen Punkt soll es im nächsten und letzten Abschnitt gehen

Der Beitrag der Frauenbewegung zur Durchsetzung des aktivierenden Staates

Es ist darauf hingewiesen worden, dass das neue Geschlechtermodell mit einem veränderten Verständnis von Differenz einherging. Die Bedeutungsverschiebungen des Differenzbegriffs im feministischen Diskurs sind nun detaillierter darzulegen.

Zunächst bezeichnete die Differenz die fehlende Gleichheit mit Männern. Dabei wurde von einer positiven Besetzung der männlichen Norm ausgegangen, also einem autonomen Individuum, das sich seine Unabhängigkeit durch Leistung und Erfolg auf dem Arbeitsmarkt sichert. Diese Norm war auch für Frauen das anzustrebende Ziel; die Betonung der Differenz diente nur dazu, auf die noch bestehenden Diskrepanzen zu Männern hinzuweisen. Der Diskurs verschob sich dann allerdings weg von einer bloßen Kritik an der zu geringen Bewertung der Fähigkeiten von Frauen hin zu einer Kritik an Männern. Das bezog aber keineswegs eine Kritik an der männlichen Norm ein. Kritisiert wurde, dass Männer

Frauen nicht unterstützen bei dem Versuch, ihnen gleich zu werden, sondern sie dabei eher behindern. Moniert wurde, dass Männer es offensichtlich präferieren, wenn Frauen das andere Geschlecht bleiben. Trumann (2002) beschreibt anschaulich, dass dies die Struktur des ehemals einflussreichen Ansatzes von Simone de Beauvoir ausmachte. Dieser enthält einerseits eine vernichtende Kritik an weiblichen Fähigkeiten. Anderseits kritisiert er Männer, die die Schwächen der Frauen ausnutzen, anstatt Frauen dafür zu kritisieren, um ihnen dann zu helfen, ihnen gleich zu werden. Schließlich enthält der Ansatz eine theoretische Affirmierung männlicher Tranzendentalsubjektivität, die als Grundlage existenzieller Freiheit betrachtet wird. Im Prinzip haben wir hier schon die Glorifizierung des individualisierten Konkurrenzsubjekts, das in der Vorstellung von de Beauvoir allerdings ohne Dienstbotinnen auskommen soll. (Was diese erledigen, ist zu negieren und zu vernachlässigen.) Für eine emanzipatorische Aufhebung der Wertabspaltung und eine damit einhergehende Neuorganisation des lokalen Modus gibt dieser Ansatz überhaupt nichts her.

Gegen den sich auf de Beauvoir gründenden Feminismus, in dem Frauen sich selbst als defizitär betrachten mussten, solange sie nicht wie Männer waren, setzte sich eine Neuinterpretation der Differenz durch. Sie enthielt eine Kritik an der männlichen Norm, stellte diese aber nicht grundsätzlich in Frage, sondern wollte nur die weibliche Andersartigkeit positiv besetzen. Dies ging einher mit einer stärkeren Betonung der Eigenständigkeit der weiblichen Existenz, die in die Forderung nach stärkerer Unabhängigkeit von Männern mündete, damit die Eigenständigkeit auch entdeckt und entwickelt werden konnte. Teilweise wohlfahrtsstaatlich abgesichert, entstand dann auch ein Geflecht von Frauengruppen, Frauenbuchläden, Frauenwohngemeinschaften usw.

Nun erlaubte es dieser Ansatz zwar, eine größere Unabhängigkeit von Männern zu begründen, die nicht dazu genutzt werden brauchte, auf den Stand der Männer zu kommen. Jedoch führte er zum Festzurren einer weiblichen Norm, die zudem auf einen weiblichen Nischenbereich bezogen blieb, in dem all das, was draußen war, kaum noch interessierte. Barbara Holland Cunz und Regina Dackweiler (1991) haben gezeigt, dass der an sich vernünftige Ansatz, eine weibliche Öffentlichkeit jenseits der männlichen Norm herzustellen, durch die selbstgenügsame Suche nach weiblicher Identität zu einer Tyrannei der Identität, zu Theoriefeindlichkeit und Desinteresse an gesellschaftlichen Vorgängen geführt hat.

Aber auch die wohlfahrtsstaatliche Absicherung, auf der die neue Frauenbewegung basierte, galt nur für Frauen mit gesichertem Aufenthaltsstatus. Aus der Unzufriedenheit mit der beschriebenen Vorstellung von Weiblichkeit, der immer weniger Frauen entsprechen wollten oder konnten, entstand eine neue Bedeutungsverschiebung von Differenz, in der nun die Unterschiede zwischen Frauen in den Mittelpunkt rückten. Nun hätte es dadurch Möglichkeiten gegeben, die identifikatorische Besetzung des Weiblichen und die darauf basierenden

Normen als Grundlage weiblicher Kollektivität durch eine neue Form von Kollektivität zu ersetzen. Kornelia Klinger (2003) ist allerdings darin zuzustimmen, dass die berechtigte Kritik an Weiblichkeitsnormen, die durch die Betonung von Differenzen unter Frauen in Gang gebracht werden kann, nur dann ein emanzipatorisches Potential entfalten kann, wenn die Norm der Männlichkeit nicht aus dem Blickfeld gerät.

Während der neue differenztheoretische Ansatz darauf ganz verzichtete und sich mit weiblichen Nischen zufrieden gab, formulierte der auf Simone de Beauvoir zurückgehende Ansatz die Kritik am Geschlecht in völlig verdrehter Form. Anstatt den Bruch konkreter Männer mit der herrschenden Männlichkeitsnorm einzuklagen und diese daran zu messen, ob sie sich davon auch wirklich lösen, wurde in diesem Ansatz die Hypostasierung der männlichen Norm betrieben, und Männer wurden nur kritisiert, wenn sie Frauen nicht halfen, diese zu erfüllen. Ein umgekehrtes Verfahren wäre sinnvoller gewesen. Im Mittelpunkt hätte die fundamentale Kritik der männlichen Norm stehen müssen, und die Verhaltensweisen konkreter Männer hätten daran gemessen werden müssen, ob sie einen praktischen Beitrag leisten, diese zu destabilisieren, ohne sich deswegen positiv auf die „Weiblichkeit" zu beziehen. Es gab hier Ende der achtziger Jahre durchaus Ansätze, die sich aber leider nicht zur einer entsprechenden Bewegung entwickelt haben. Deren Grundlage hätte die Kritik an der männlichen Norm sein müssen, mit der ja eine ganz bestimmten Subjektivität einhergeht, aus der ein bestimmter Weltbezug samt dem daraus abgeleiteten Verständnis von gesellschaftlicher Reproduktion resultiert. Darin sind die Verhältnisse von Staat, Geld, Ware und folglich auch „Arbeit" grundsätzlich affirmiert, da diese die Grundlagen der angestrebten Subjektivität sind. Das männliche Subjekt ist also nicht in der Lage, ein Solidaritätsverständnis zu formulieren, das über die männerbündische Struktur des alten Wohlfahrtstaates hinausreicht, sondern es tendiert dazu, in der Krise lieber zum Konkurrenzsubjekt zu mutieren, als die Grundlagen der gesellschaftlichen Reproduktion zu verändern. In sehr einfachen Worten, aber inhaltlich trotzdem gehaltvoll, hat die britische Sozialistin Cynthia Cockburn bereits 1987 eine Alternative formuliert. Ihre Vision ist von Anfang an nicht auf den alten Wohlfahrtsstaat gerichtet. Sie formuliert: „Wir sollten nicht weiter verteidigen, was wir bislang hatten, einen abgewrackten Wohlfahrtsstaat, eine müde langweilige Arbeiterbewegung" (Cockburn 1987: 218).

Cockburn geht es um ein neues Verständnis von Solidarität, das nicht auf einen Nahbereich beschränkt ist, sondern auf ein generelles Verständnis des Wohlbefindens von anderen zielt, das genau so wichtig ist wie das eigene Wohlbefinden. Es impliziert einen Grundsatz gegenseitiger Unterstützung, den sie als „kümmern umeinander" bezeichnet. Voraussetzung für sie ist, dass Hilfebedürftige nicht auf den Staat und damit den JAT verwiesen werden, sondern dass die Produktion grundsätzlich umstrukturiert wird. Dem steht für sie jedoch die männliche

Subjektform entgegen, die um Arbeit zentriert ist und die deswegen zentrale Fragen ausblenden muss. Die Kritik dieser Subjektform würde es erlauben, andere Fragen zum Maßstab zu machen, anhand dessen die Strukturierung der materiellen Reproduktion entschieden wird. Diese anderen Fragen, an denen sich das Handeln ausrichten müsste, beschreibt Cockburn wie folgt: „Nicht an der Frage der Männer: Wie muss die Produktion organisiert sein, um Vollbeschäftigung zu sichern, sondern an der Frage: Wie wollen wir uns um die Menschen kümmern? Und je nach Antwort würden wir weiter fragen: Wie wollen wir die Produktion organisieren, um eine menschliche Welt zu sichern?" (Cockburn 1987: 220f).

Für Cockburn ist dabei ein neues Verständnis von Technik zentral (vgl. dazu auch Cockburn 1988), wobei die gegenwärtige Technikentwicklung für sie nicht nur durch das kapitalistische Konkurrenzsystem determiniert ist, sondern auch aus der männlichen Subjektform resultiert: „Der Grund, warum die Space-Shuttle-Technologie der Erfindung sicherer Verhütungsmittel vorgezogen wird oder die Atomenergie der Energiegewinnung durch Wind und Wasser, ist nicht nur im kapitalistischen Konkurrenzsystem zu suchen. Es liegt auch in der männlichen Transzendentalphilosophie. Männer streben auf den Mond, um nicht in der Küche stehen zu müssen. (...) Wir müssen die Männer zurück auf die Erde holen und mit ihnen die Qualifikationen teilen" (Cockburn 1987: 224).

Cockburns Aufsatz ist nicht ganz frei von differenztheoretischen Schlacken und positiven Bezügen auf die „Weiblichkeit" (kritisch: Rentschler 1989), aber diese sind ihrem grundsätzlichen Anliegen eher äußerlich. Das hätte in der Diskussion ihrer Überlegungen sicherlich zureichend problematisiert werden können.

Leider entwickelte sich die feministische Theorie und Praxis nicht in Richtung einer Radikalisierung und Präzisierung der Cockburnschen Überlegungen. Die Kritik an weiblicher Identitätspolitik und der damit einhergehenden Stützung der Kollektivität von Frauen auf eine Weiblichkeitsnorm führte nicht zu neuen emanzipatorischen Formen von Solidarität, sondern trieb die Affirmierung des Marktsubjekts voran. Die starre Norm sollte durch Flexibilisierung gelockert, durch eine Anreicherung mit anderen Identitätspositionen erweitert werden und schließlich zur Individualisierung der Identität führen. Diese Individuen bezogen sich nicht mehr auf ein starres Kollektiv, sondern auf viele unverbindliche Zusammenhänge, zu deren Aufrechterhaltung sie je nach Präferenz etwas beitrugen, die sie aber auch ganz schnell wechselten, wenn es Interessanteres gab. Oder sie pflegten gar ganz selbstbezüglich die eigene Identität. Wird nun hier aber gefragt, was denn noch das Verbindliche ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs ausmacht, ist man ganz schnell bei der Warenform. Oder anders ausgedrückt: Ihre Individualität basiert auf dem Geld, das ihnen scheinbar ihre Unabhängigkeit sichert, da sie sich über den Markt reproduzieren können, der ihr einzig verbindlicher gesellschaftlicher Zusammenhang ist. Den stellen sie aber nicht bewusst her, sondern das passiert automatisch. Die Wirkungen des automatischen Subjekts

können jedoch insbesondere in der Krise ganz schnell dazu führen, dass dem neuen Individuum die Grundlage wegbricht, nämlich das Geld.

Dann bleibt ihm entweder der Gang zum Staat, der aber inzwischen ein autoritäres Workfare-Regime ist. Oder es bleibt der Arbeitsmarkt, der weitgehend dereguliert ist und eine immer geringere Aufnahmekapazität hat. Oder es bleibt der Rückgriff auf die Familie, die aber inzwischen auch kulturell erodiert, unter ökonomischen Druck gerät oder bereits vom aktivierenden Staat bevormundet wird.

Das neue Individuum mit seiner selbstbezüglichen Identität ist nicht in der Lage, unter Rekurs auf die bestehende symbolische Ordnung zu kritisieren, was ihm angetan wird. Es kann sich weder auf Bedürfnis- noch auf Leistungsgerechtigkeit berufen, die es beide in der Philosophie der neuen Mitte nicht mehr gibt. Es gibt nur noch Marktgerechtigkeit. Sie bemisst sich am Erfolg, den jemand auf dem Markt hat. Dieser kann nicht anders als gerecht sein, denn schließlich setzt der Erfolg auf dem Markt die Erfüllung von Kundenwünschen voraus. Der Kunde aber ist das Maß aller Dinge – nicht nur in der neuen Staatsphilosophie, sondern auch im persönlichen Selbstverständnis der neuen Individuen. Denn sie wollen sich ja nur noch als Kunden auf ihren gesellschaftlichen Zusammenhang beziehen.

Christina Thürmer-Rohr hat früh antizipiert, dass sich die auf eine positiv besetzte weibliche Identität sich stützenden feministischen Zusammenhänge wohl nicht in Richtung einer herrschaftskritischen Bewegung entwickeln, sondern in ihrer Selbstbezüglichkeit noch bestärkt werden würden. Sie sah auch schon, dass dies zur einer Affirmation des Warensubjekts führen wird und dass die Frauenbewegung daher nicht einmal in der Lage sein würde, dem alten solidarischen Männerbund eine emanzipatorische Alternative entgegenzusetzen. Damit war die Frauenbewegung aber erst recht nicht in der Lage, die Durchsetzung des aktivierenden Staats zu verhindern, sondern musste sich einbinden lassen und der Verschlechterung der Lebensrealität von Frauen tatenlos zusehen.

Da Thürmer-Rohrs vor fünfzehn Jahren formulierte Kritik am „weiblichen Egozentrismus“ immer noch aktuell ist, will ich sie abschließend zitieren: „Die weiße Frau in den Wohlstandszivilisationen des weißen Mannes krankt an einem schweren Symptom, welches diese Kultur zunehmend herauszutreiben scheint: An einer interessearmen Haltung zur Welt und zu den Anderen, an der Verengung des Blicks auf die eigene Person, an einer Ethik der Eigenliebe, an dem Glauben, das Ich im Ich finden zu können statt in der Begegnung und Konfrontation, der Zuwendung und Zuneigung, der Kritik und Dissidenz. Die westliche Frauenbewegung im engeren und weiteren Sinne ist über dieses Symptom nicht erhaben, im Gegenteil scheint es sich hier besonders ungehindert auszubreiten. Wo immer heute feministische Fragen zur öffentlichen oder privaten Diskussion stehen, landet das Interesse fast unweigerlich beim eigenen Ich. Aus dem Leiden von

Frauen wird sofort mein Leiden, aus dem Leiden an dieser Kultur wird mein Leiden an dieser Kultur, aus dem Unrecht am Menschen wird das Unrecht an mir, aus dem Schaden der Frau wird mein Schaden. Es scheint so, als sei die Sorge um sich selbst aller anderen Sorge vorgeordnet, so als sauge diese Sorge jeden Gedanken an die Anderen, die Mitlebenden, die Fremden, die Fernen in sich auf, als werde das Ich zum exemplarischen Vertreter der gesamten Menschheit. Das Ich fordert seinen Platz an der Sonne ein. Es macht sich zum Zentrum der Dinge, so als habe es ständig Angst um sich selbst, als möchte es immer einen kleinen Gewinn für sich nach Hause tragen, als sähe es sich beraubt, sobald es sich für andere und anderes öffnen soll. Diese umrandeten Iche erscheinen wenig bereit oder in der Lage, sich fremden und anderen Existenzen zuzuwenden, Interesse an etwas zu entwickeln, das nicht sofort mit dem Ich zu verbinden ist. Fremder Stoff, fremdes Leben, fremdes Denken werden nur insoweit aufgenommen und weiterverfolgt, wie sie Assoziationshilfen enthalten, mit denen das Ich sich wieder mit sich selbst beschäftigen kann. Es sieht so aus, als wehre dieses sich hartnäckig gegen die Irritation seiner Grenzen, gegen das Hinneinnehmen anderen Lebensstoffs, so als sei dieser ein konkurrierender Gegner, ein störender Eindringling. Er muss entweder gleich wieder herausgebeten werden oder er wird sogleich zu assimilieren versucht, eingefärbt in die Grundfarbe des eigen Ichs. Die Erfahrung mit der Welt wird egozentrisch, wenn in allem, was der Person begegnet, Spuren ihrer selbst gefunden werden sollen, wenn sie erst Selbstbewusstsein zu erlangen meint, sofern sie sich selbst in der Welt wiederfinden und anschauen könnte und wenn die Etablierung dieses sog. Selbstbewusstseins zum Paradigma des Glücks wird. Um dieses zu suchen oder zu finden, scheint der Mann überall die eigenen Duftmarken setzen zu müssen, während die Frau in der eigenen Turbine umwälzt, was in den vorfabrizierten Raum gerade noch hineinpasst. (...)Der kapitalistische Warenmarkt schafft die Illusion, dass das Individuum frei sei, alle seine Wünsche und Bedürfnisse zu erfüllen, sofern es nur in den Besitz der ihm angemessenen Güter, einer in Waren zerlegten Welt kommen könne. Der Egozentrismus der Frau korrespondiert so mit dem kapitalistischen Mechanismus, atomisierte Individuen zu schaffen und anzusprechen." (Thürmer-Rohr 1990: 9f.)

Literatur:

Benhabib, Seyla: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie. In: List/Studer (Hg.).: Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt 1989

Bongards, Martin: Hartz IV- Realität des Gesetzes. In: Kindler/Regelmann/Tullney (Hg.): Die Folgen der Agenda 2010. Alte und neue Zwänge des Sozialstaats. Hamburg 2004

Brennsell, Ariane/Habermann Friederike: Von Keksen und Feminismus. Interventionen gegen „männlichen" Universalismus in Theorien zum Neoliberalismus. In: Candeias/Deppe (Hg.). Ein neuer Kapitalismus? Hamburg 2001

Brütt, Christian: Nach Hartz. Unbeirrt auf dem Weg des konsensualen „Neoliberalismus Plus". In: Das Argument 247 (2002)

Buls, Hannelore: Von der Frauenförderung zur Frauenverpflichtung. Frauenpolitische Anmerkungen zur Reform des Arbeitsmarktes. In: Forum Wissenschaft 4 (2003)

Cockburn, Chynthia: Wenn die Sozialisten uns zuhören würden. In: Kornelia Hauser (Hg.): Viele Orte. Überall? Festschrift für Frigga Haug. Berlin 1987

Cockburn, Chynthia: Die Herrschaftsmaschine. Geschlechterverhältnisse und technologisches Know-How. Berlin 1988

Dackweiler Regina/Holland-Cunz, Barbara: Strukturwandel feministischer Öffentlichkeit. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 30/31 (1991)

Dahme, Heinz Jürgen/Wohlfahrt, Norbert: Die Wiederkehr des Leviathan. Aktivierung als neues Leitbild für die soziale Arbeit. In: Forum Wissenschaft 4 (2003)

Deutschmann, Christoph: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. Frankfurt/Main 1999

Felder, Michael: Die Transformation von Staatlichkeit. Europäisierung und Bürokratisierung in der Organisationsgesellschaft. Wiesbaden 2001

Fischbach, Rainer: Die Dilemmata der „Informationsgesellschaft". In: Göhring/Becker (Hg.): Kommunikation statt Markt. Zu einer alternativen Theorie der Informationsgesellschaft. St. Augustin 1999

Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken: Diskurs, Macht und Geschlecht. Frankfurt 1994

Gather, Claudia: „Aus meiner Familie weiß niemand, dass ich putzen gehe." Informelle Erwerbsarbeit in Privathaushalten. In: Prokla 129 (2002)

Gerster, Florian: Arbeit ist für alle da. Neue Wege in die Vollbeschäftigung. München 2003

Grove, Andrew: Nur die Paranoiden überleben. Strategische Wendepunkte vorzeitig erkennen. Frankfurt/Main 1997

Grubitzsch Helga: Konsumarbeiterinnen und Lockvögel: Frauen in der kapitalistischen Konsumtion. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 15/16 (1985)

Haarmann, Petra: Copyright und Copyleft. Vermittlung im Falschen oder falsche Unmittelbarkeit. In: Exit 1 (2004)

Hauser, Kornelia: Strukturwandel des Privaten? Das „Geheimnis des Weibes" als Vergesellschaftungsrätsel. Berlin 1987

Heeg, Susanne: Flexibilisierte Frauen. Historische und aktuelle Veränderungen am Arbeitsmarkt. In: Grimm/Eichhorn (Hg.): Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik. Berlin/Amsterdam 1994

Kessl, Fabian/Otto, Hans-Uwe: Aktivierende Soziale Arbeit: Anmerkungen zur neosozialen Programmierung sozialer Arbeit. In: Dahme, Heinz-Jürgen/Otto, Hans-Uwe/Trube, Achim/Wohlfahrt, Norbert (Hg.): Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat. Opladen 2003

Klenner, Christina/Stolz-Willig, Brigitte: Arbeitsplatz Privathaushalt – Rückkehr zur Dienstbotengesellschaft oder Emanzipationschance? In: Ute Behning (Hg.): Das Private ist ökonomisch. Widersprüche der Ökonomisierung privater Familien- und Haushaltsdienstleistungen. Berlin 1997

Klinger, Cornelia: Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht. In: Knapp/Wetterer (Hg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik. Münster 2003

Kurz, Robert: Gegenrealismus. In: Streifzüge 3/2002

Kurz, Robert: Aneignung als Kapitulation der Kritik. In: Junge Welt, 6.08.04

Kurz-Scherf, Ingrid: Männerbündischer Traditionalismus. Die Zukunft ist weiblich. In: Nehls/Arlt (Hg): Bündnis für Arbeit. Konstruktion, Kritik, Karriere. Wiesbaden 1999

Lewed, Karl Heinz: Lieber faul als prekär. In: Jungle World 28 (2004)

Lohoff, Ernst: Negative Sozialromantik: Manchen Linken ist die Kritik an der Bewegung wichtiger als die Kritik an Hartz IV. In: Jungle World 40 (2004)

Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1974

Massey, Doreen: Männlichkeit, Dualismen und Hochtechnologie. In: Bourdy/Lorenz/Kuster (Hg.): Reproduktionskonten fälschen. Hetereosexualität, Arbeit und Zuhause. Berlin 1999

Nowak Iris/Wendt, Kirsten: Aktivierung im trauten Heim. Hartz Gesetze flexibilisieren auch die Geschlechterverhältnisse. In: Analyse und Kritik 484 (2004)

Pongards, Hans J./Voß, Günter G.: Vom Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer. Zur Entgrenzung der Ware Arbeitskraft. In: Minssen (Hg.): Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit. Berlin 2000

Rentschler, Frank: Die Männer zurück auf die Erde holen. Zur Utopie eines sozialistischen Feminismus. In: Perspektiven. Zeitschrift für sozialistische Theorie 6 (1989)

Rentschler, Frank: Kritik der Geschlechterdemokratie. In: Deck, Jan, u. a (Hg.): Ich schau dir in die Augen, gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang. Texte zu Subjektkonstitution und Ideologieproduktion. Mainz 2001

Rentschler, Frank: Der Zwang zur Selbstunterwerfung. Fordern und Fördern im aktivierenden Staat. In: Exit 1 (2004) (a)

Rentschler, Frank: Der Staat muß seine Bürger zur Arbeit verpflichten. Über den gemeinsamen Nenner von Hartz IV und Anti-Hartz-Protest. In: Incipito 14 (2004) (b)

Schatz, Holger: Arbeit als Herrschaft. Die Krise des Leistungsprinzips und seine neoliberale Rekonstruktion. Münster 2004

Scheele; Alexandra: Von „Yetties" und flinken Servicekräften. Zur geschlechtlichen Ausgestaltung des Dienstleistungssektors. In: Pfau-Effinger, Birgit/Gottschall Karin (Hg.): Zukunft der Arbeit und Geschlecht. Entwicklungsrichtungen und Reformoptionen im internationalen Vergleich. Frankfurt 2002

Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats. Bad Honnef 2000

Scholz, Roswitha: Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen: Ökonomische Disparitäten, Rassismus und postmoderne Individualisierung. Einige Thesen zur Wertabspaltung in der Globalisierungsära. In: Exit 1 (2004)

Smith Dorothy: Eine Soziologie für Frauen. In: List/Studer (Hg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt 1989

Smith Dorothy: Der aktive Text. Eine Soziologie für Frauen. Hamburg 1998

Thürmer-Rohr, Christina: Befreiung im Singular. Kritik am weiblichen Egozentrismus. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 28 (1990)

Trumann, Andrea: Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus. Stuttgart 2002

Ulrich, Jörg: Individualität als politische Religion. Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post)moderner Subjektivität. Ulm 2002

Wetterer Angelika: Rhetorische Modernisierung. Das Verschwinden der Ungleichheit aus dem zeitgenössischen Differenzwissen. Knapp/Wetterer (Hg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik. Münster 2003

Wompel, Mag: Möglichkeiten der Gegenwehr-Notwendigkeiten der Offensive. In: Kindler/Regelmann/Tullney (Hg.): Die Folgen der Agenda 2010. Alte und neue Zwänge des Sozialstaats. Hamburg 2004

Wood, Stephen: Neue Technologien, Arbeitsorganisation und Qualifikation. Die britische Labor-Process-Debatte. In: Prokla 62 (1986)

Roswitha Scholz

DER MAI IST GEKOMMEN

Ideologische Verarbeitungsmuster der Krise in wertkritischen Kontexten

Ursprünglich sollte das Thema dieses Aufsatzes „Rassismus und Antisemitismus als Krisenideologien" lauten. Ich habe dieses Thema zur weiteren Bearbeitung vorläufig hintangestellt – Relevantes dazu kann im Kern in meinem Exit!-Artikel „Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen" nachgelesen werden (Scholz, 2004). Denn es ist „etwas dazwischen gekommen", das nun leider als besonderer ideologischer Kontext zunächst spezifisches Interesse beanspruchen muss: Die Krisis-Spaltung, die schließlich auch zur Neugründung der Theorie-Zeitschrift EXIT! führte. Wesentliche Gründe für diese seitens der Rest-Krisis-Gruppe mit unlauteren Methoden inszenierte Trennung sehe ich in einem patriarchal-konkurrenten Männerbundverhalten, einer damit zusammenhängenden ödipalen Problematik und nicht zuletzt auch in der „vulgärmaterialistischen" Frage nach der Verwaltungsmacht über die „Kasse", eben in einem Männerbundkontext in Krisenzeiten, in denen die materielle Existenz zunehmend prekärer wird. Inhaltlich geht es jedoch auch um – von derartigen Beweggründen keineswegs unabhängigen – Auffassungen, was den Stellenwert nicht bloß von Sexismus, sondern auch was die Bedeutung von Rassismus und Antisemitismus für die Konstituierung der Moderne insgesamt und gerade auch im heutigen Kontext anbelangt. Deswegen soll der zuletzt genannte Sachverhalt, die strukturelle Behandlung von Rassismus, Sexismus und Antisemitismus bei Rest-Krisis, auch Gegenstand dieses Artikels sein.

Sicherlich ist es oftmals schwer, diesen verschiedenen Dimensionen in der konkreten Darstellung tatsächlich Rechnung zu tragen. Dies gilt auch für EXIT!-AutorInnen. Es ist jedoch ein Unterschied, ob dieser Anspruch – wie im EXIT!-Zusammenhang – einen Grundsatz bildet, oder ob Sexismus und Rassismus bloß als „vom Wert" abgeleitete Erscheinungen behandelt werden. Es kommt nicht von ungefähr, dass das ursprüngliche Seminarthema 2004 „Ideologische Verarbeitung der Krise" von der Rest-Krisisgruppe abgesetzt wurde, nachdem sie sich eine illegitime Mehrheit in der Mitgliederversammlung erschlichen hatte, um stattdessen die reduktionistische Thematik ihres neuen Anti-Arbeitsbuches „Dead Men Working", das bezeichnenderweise den Untertitel „Gebrauchsanweisungen (!) zur Arbeits- und Sozialkritik in Zeiten gesellschaftlichen Amoklaufs" (Lohoff

u.a., 2004) trägt, zum Inhalt des Mai-Seminars von Rest-Krisis zu machen. Das Verhältnis zur Kritik von Rassismus/Antisemitismus und auch Sexismus muss so m.E. mittlerweile gerade auch im Krisis-Kontext im besonderen in Augenschein genommen werden. Aus meiner Sicht wird dabei von Rest-Krisis und deren Bezugsfeld nämlich eher *Ideologiebildung* statt *Ideologiekritik* betrieben, indem u.a. an das unmittelbare (Bewegungs-)Bewusstsein, das genauso gut auch zur ideologisch legitimierten sozialen Exklusion in der Lage sein kann, wenn sein Interesse gefährdet ist, Anschluss gesucht wird. In diesem Sinne erfolgt nur eine taktische, äußerliche und nachgeordnete Pseudo-Thematisierung von Rassismus, Antisemitismus und Sexismus.

Freilich konnte Wertkritik auch bislang schon notgedrungen nur in der Warenform als Textproduktion erscheinen; schließlich musste und muss sie publiziert werden. Neu ist nun jedoch, dass sie in Form eines *Betroffenheitspostulats* auch der Intention der Akteure nach marktschreierisch zur Ware erhoben werden soll, wenn die eigene Existenz prekär wird und man sich eigene Marktvorteile verspricht. Ein „gesellschaftskritischer" Neo-Populismus und der Markt treffen sich hier in der aktuellen (welt-)gesellschaftlichen Barbarisierungs-Situation. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass Wert-Abspaltungskritik weder ein Marketing-Unternehmen noch ein billiges Agitprop-Unternehmen sein kann, das aktuellen (anti-)politischen Konjunkturen in einem verfallenden Kapitalismus hinterher läuft, sondern eben grundsätzliche Gesellschaftskritik bleiben muss, die nicht unbedingt bloß auf ein zunehmendes Publikum schielt, wie inzwischen die Rest-Krisisgruppe (siehe dazu u.a. den letzten Krisis-Mitgliederrundbrief, Dezember 2004; Trenkle 2004 a). Zwar will sich selbstverständlich auch die Wert-Abspaltungskritik verbreitern, aber eben nicht um jeden Preis. Notfalls muss sie auch auf einen Erfolg pfeifen und sich mit relativ wenigen MitstreiterInnen begnügen, wenn das Reüssieren nur durch ein Herunterfahren der (Ideologie-)Kritik möglich ist. Diese „wählerische" Distanzhaltung ist gerade in der jetzigen neu brenzlig gewordenen Situation im Zusammenhang des „Kollaps der Modernisierung" (Robert Kurz) ein umso dringenderes Erfordernis. Wenn dem Betroffenheitspostulat nachgegeben wird, kann eine reduktionistische „Wertkritik" gleich wie Seife oder Staubsauger vom postmodernen billigen Jakob verscherbelt werden, der nach dem kasinokapitalistischen Höhenflug und dem folgenden Absturz nunmehr zu Beginn des ersten Dezenniums des 21. Jahrhunderts allenthalben herumzieht.

Wenn Wertkritik so selbst zur Ideologie zu verkommen droht, muss es darum gehen, unter Hintanstellung gruppendynamischer Querelen und jenseits bloß persönlicher Verletzungen scharfe inhaltliche Abgrenzungen vorzunehmen, bzw. es ist nachdrücklich zu konstatieren, dass die angeblich bloß persönlichen Differenzen viel mehr, als es die Rest-Krisisgruppe bislang zugeben will, auf entscheidenden inhaltlichen Differenzen basieren. Diese inhaltlichen Abgrenzungen

gerade hinsichtlich der Ideologiekritik sind umso notwendiger, als es nicht unwahrscheinlich ist, dass eine reduktionistische Wertkritik nicht bloß in linken, sondern auch in rechtskonservativen Kontexten bei sich zuspitzender Krise in Zukunft noch stärker wahrgenommen wird, ja in diesem Zusammenhang letztlich auch in bestimmten, um die scharfe Ideologiekritik bereinigten Versionen der partiellen Vereinnahmung durch eine sich stärker nach rechts orientierende gesellschaftliche Mitte erliegen kann, die selber zunehmend obsolet wird und sich deshalb bedroht sieht.

Linke Theorien sind gegen rechte Vereinnahmungsversuche freilich niemals gefeit; dies gilt für die Kritische Theorie der „Dialektik der Aufklärung" von Horkheimer und Adorno genauso wie für den diskurstheoretischen Ansatz von Foucault, und auch Veröffentlichungen der bisherigen Wertkritik wurden querfrontartig etwa von Organen wie der „Jungen Freiheit" aufzugreifen versucht. Neu ist nun allerdings in der jüngeren Entwicklung bestimmter wertkritischer Positionen im engeren und weiteren Kontext von Rest-Krisis, dass sie sich gewissermaßen von innen heraus im Rekurs auf ein unmittelbarkeits-fetischistisches und in diesem Sinne Abstraktionen negierendes populistisches Alltagsinteresse selbst in die Nähe zu derartigen Positionen begeben.

Nachdem nun einige Texte seit der Krisis-Spaltung von Rest-Krisis und deren Dunstkreis vorliegen, lassen sich die Befürchtungen, im Krisis-Zusammenhang könnte seit dem Putsch ein veritabler Rechtsruck stattgefunden haben, wie es nach Meinung einiger nur in denunziatorischer Absicht von der Autorin im Zuge des Krisis-Crashs behauptet wurde, durchaus erhärten, wobei auch die erwarteten Beschwichtigungen nicht auf sich warten ließen und mittlerweile nachgewiesen werden können. So werden solche Tendenzen allein in Bezug auf andere, etwa Attac, anzuprangern versucht, während sie im eigenen Rahmen ebenso strikt verschwiegen bleiben und gedeckt werden. Manches von dem, was ich im Folgenden sagen werde, ist auch in Texten von Robert Kurz auf der EXIT!-Homepage schon andeutungsweise angesprochen worden. Ich möchte es mir jedoch persönlich auf gar keinen Fall nehmen lassen, dieses Thema explizit noch einmal aufzugreifen, nachdem mein damals noch internes Rechtsruck-Papier als pure Denunziation hingestellt wurde. Dabei wird sich zeigen, dass es bei den Differenzen zur jetzt deutlich werdenden Position von Rest-Krisis keineswegs inhaltlich bloß um einen „Narzissmus der kleinsten Differenz" geht oder um eine Unvereinbarkeit der „Diskussionskulturen", wie in einem Krisis-Mitgliederrundschreiben anlässlich des Spaltungskonflikts behauptet wurde.

Zunächst möchte ich jedoch Facetten eines Ideologiebegriffs im Sinne der Wert-Abspaltungskritik aufzeigen, wie er auch für die Auseinandersetzung mit dem Rest-Krisis-Zusammenhang relevant ist – auch wenn die volle Entfaltung eines Ideologiebegriffs hier freilich nicht geleistet werden kann und deshalb provisorisch bleiben muss. Im Anschluss soll dann die keimende Krisenideologie

im engeren und weiteren Kontext von Rest-Krisis unter die Lupe genommen werden.

1. Ideologie ist auch im Sinne der Wert-Abspaltungskritik notwendig falsches Bewusstsein, das gesellschaftliche Widersprüche durchaus als Eigenleistung der Subjekte irrational/destruktiv verarbeitet, während die Wurzeln und Motivationen dieses Denkens unbewussten Charakter haben. Oberflächlich wird ein Partikularinteresse als allgemein menschliches Interesse ausgegeben. Dies gilt traditionell nicht nur für das „Bürgertum", sondern auch für das altmarxistisch aufgefasste Proletariat, das als partikulares Subjekt dafür in Anspruch genommen worden ist, die ganze Menschheit zu erlösen. So heißt es in einem philosophischen Wörterbuch aus der DDR: „Da die Befreiung der Arbeiterklasse mit der menschlichen Emanzipation zusammenfällt, ist sie zugleich allgemein menschliche Ideologie" (Klaus/Buhr, 1964, S. 252). Der Ideologiebegriff wird so positivistisch.

Die Wert-Abspaltungstheorie bricht in ihrem kritischen Ideologiebegriff mit dem Basis-Überbau-Modell und nimmt die Gesamtheit der materiell-ökonomischen, kulturell-symbolischen und sozialpsychologischen Verfasstheit in den Blick. Auftretende Ideologiebildungen werden von ihr in diesem komplexen Zusammenhang gesehen. Ideologisches Denken ist immer auch verdinglichtes Denken, das Momente aus dem Gesamtzusammenhang reißt, ihrer Prozesshaftigkeit nicht Rechnung trägt und sie mit ihrem Begriff umstandslos gemein macht. Im Gegensatz zu diversen Marxismen sehe ich dieses Denken jedoch nicht bloß in der Warenform/Mehrwertform, sondern zugleich in der Wert-Abspaltung als gesellschaftlichem Formprinzip begründet. Gegenüber einem ideologischen Denken als verdinglichtem im traditionellen Sinne ist somit ein Denken gefordert, das Widersprüchen, Brüchen, Ambivalenzen und auch Differenzen tatsächlich Rechnung trägt und sie nicht wiederum einfach gewissermaßen formaltheoretisch-hegelisch einordnet.

In Zeiten des Postfordismus und nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus gibt es keine Ideologie mehr im Sinne einer Großgruppenideologie (Gegensatz Kapitaleigner-Arbeiterklasse), wie sie für den Aufstieg des warenproduzierenden Patriarchats noch charakteristisch war, indem nunmehr die Ideologie des ewig währenden Kapitalismus total wird. Im Gegensatz zur klassisch modernen Großgruppengesellschaft fragmentiert sich Ideologie heute. Jedoch ist auch im Kontext der Individualisierung besonderes Augenmerk darauf zu legen, inwiefern sich nicht gerade in den Milieus der abgestürzten sogenannten neuen Mittelschichten Bewusstseinsformen und –Inhalte ausbilden, die auch geschlechtsvermittelt ideologische Momente aufweisen.

Gerade in der Krise kann es konkurrenzvermittelt zum Rekurs auf partikulare Standpunkte kommen, die pseudokonkret und unmittelbarkeits-fetischistisch die eigene Betroffenheit in einer bestimmten objektiven Lage zum Maßstab neh-

men. Ein neuer Rassismus und Antisemitismus haben nicht zuletzt auch hierin ihren Ursprung. Entscheidend ist dabei wiederum, dass in der Ideologiebildung Erscheinung und Wesen verwechselt werden, etwa wenn Migranten an der desolaten Arbeitsmarktsituation schuld sein sollen oder „die Finanzmärkte" dafür verantwortlich gemacht werden, dass die „Welt zu einer Ware" geworden ist.

In der Moderne und erst recht in der Postmoderne nehmen die Kulturindustrie bzw. die „neuen Medien" überhaupt eine entscheidende ideologiebildende Rolle ein. Ich gehe jedoch davon aus, dass stets eine Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft besteht, dass also die Kulturindustrie nicht einfach „manipuliert", sondern bei den Individuen selbst auf fruchtbaren Boden fallen muss; auch wenn heute „die (Welt-)Gesellschaft" im allgemeinen zweifellos strukturell das Übergewicht hat.

Ideologien unterliegen dem gesellschaftlichen Wandel und sind im je spezifischen historischen Kontext zu sehen, aber eben gerade nicht als bloße „Reflexe". So ist zu vermuten, dass der „autoritäre Charakter" als Sozialcharakter in Zeiten der Flexi-Zwangsidentitäten ausgedient hat. Gleichwohl ergeben sich hier Konstellationen, soziale Lagen und Befindlichkeiten, die antisemitische, rassistische und autoritäre Haltungen und Einstellungen befördern (vgl. Bischoff/Müller, 2004). Dem wäre genauer nachzugehen, jenseits standpunktpolitischer und anderer theoretischer Perspektiven, die von Ideologiekritik nichts mehr wissen wollen oder sie instrumentell „externalisieren".

Auf jeden Fall aber sind Rassismus, Antisemitismus und Sexismus ideologische Evergreens, die die Grundstruktur des Kapitalismus mit ausmachen und in Krisenzeiten, in denen die Gefühle der Prekarität und „Verlassenheit" (Hannah Arendt) um sich greifen, besonders stark hervortreten; wobei aber Ideologiebildung gleichzeitig in ihrer historischen Prozesshaftigkeit dargestellt werden muss und der Ideologiebegriff nicht wiederum verdinglicht als kontextlose Definition präsentiert werden kann.

2. Auffällig ist nun, dass Rest-Krisis voll ins (Stimmungs-)Bild der radikalen Linken in den letzten Jahren passt bzw. sich geradezu freudig daran anpasst, wobei diese Linke selbst von den herrschenden Ideologien keineswegs frei ist. Hieß es noch in den konsumistischen Börsenhype-Neunzigern, in denen der Kasinokapitalismus seinen Höhepunkt erlebte, der Luxuskonsument sei der wahre Dissident und die (konsumistische) Überaffirmation sei die im Grunde aufrichtige Kritik, so versucht die Linke heute, jenen Motti der Kulturindustrie und der (neuen) Medien prachtvolle dissidente Dignität zu verleihen, die da z.B. heißen: Geiz ist geil, billig will ich, Mensch bleiben – viel wert in der heutigen Zeit (Iris-Berben-Sparkassen-Werbung), biberschnittig-bibergünstig usw.

Dementsprechend heißt das Motto auch bei der linksradikalen Bewegungspostille Arranca sinngemäß: „Aneignung ist in, Herummeckern ist out" (Ar-

ranca, Nr.28, 2003). Hardt/Negri entdecken „bibergünstig" den Protest nicht nur vornehmlich in den neuen immateriellen Arbeiten und bei den Migranten per se, sondern in einer amorphen „Multitude" schlechthin. Nach den unersprießlichen Neunzigern, in denen man sich den Konsumenten als Dissidenten zurechtgelegt hatte, tut sich heute in der Sphäre von Globalisierungskritik etwas. Die Linke reagiert dabei, als hätte sie Speed genommen. So heißt es etwa in der Einleitung zu dem Buko-Buch „Radikal global", das 2003 veröffentlicht wurde: „Die Arbeit an diesem Buch, das vor einem Jahr konzipiert wurde, glich einer Achterbahn der Gefühle und reichte von kurzen Momenten der Euphorie bis zu Phasen tiefster Depression" (Bruns, 2003, S. 16). Ganz in diesem aufgedrehten Sinne plädiert Thomas Seibert im selben Band in seinem Artikel „The people of Genua" für eine „post-avantgardistische Linke", gewissermaßen im Sinne eines paradox anmutenden postmodernen Differenz-Leninismus (Seibert, 2003). Und alle altlinken, in den 90er Jahren untergetauchten Männer kriechen nun aus ihren Löchern und machen sich wieder wichtig.

Allenthalben werden „Keimformen" innerhalb des Kapitalismus entdeckt, die über ihn hinausweisen sollen. Damit werden auch die eigene Betroffenheit und das eigene (materielle) Elend wieder zum ersten Maßstab der Gesellschaftskritik. Obwohl man z.B. schon einmal, gerade im vergangenen Dezennium der 90er Jahre, von Rassismus etwas wusste, werden hier wieder ein Unmittelbarkeits-Standpunkt und ein primäres Interesse in Bezug auf die eigene Person eingenommen. Allerdings: Schon in der Pop-Konsum-Beute (gemeint ist die Zeitschrift „Die Beute", die in den 90er Jahren erschien) war diese Haltung in der bloß hedonistischen Rassismus-Problematisierung präsent (vgl. zur Kritik Scholz, 1995a). Wenn jetzt Schluss mit lustig ist im Niedergang der postfordistischen Konsumära, muss so der Verzicht im Zuge des „Kollaps der Modernisierung" noch einmal lustvoll verbrämt werden.

Anders formuliert: Nicht wenige Teile der Linken machen sich vor, dass der postmoderne Hausmeister Herr Meier mit Ring im Ohr und gegelten Haaren nun doch noch einmal als An-sich-Emanzipationspotenz aktiviert werden könnte. Dies zeigt: Die Linke sitzt kulturindustriellen Konstrukten auf, bzw. die Kulturindustrie macht sich entsprechende Befindlichkeiten in der Krise dienstbar, die dann auch Linke für transzendent halten wollen. Insofern bemächtigt sich die Kulturindustrie noch der prekären materiellen Befindlichkeit, die nach ihrer Mächtigkeit kommt, denn ihr Stern geht mit dem Niedergang des Kapitalismus selbst sukzessive unter.

Jedoch war „der Durchschnitt" als Normalität schon immer in der Fiktion der Linken konstruiert als gesellschaftstranszendierende Potenz. So schreibt Lorenz Glatz in den Streifzügen – und hier greifen wir der Kritik an Rest-Krisis bereits vor – allen Ernstes heute: „Psychische Gesundheit lässt sich nur noch als das durchschnittliche, einigermaßen stabile und daher unauffällige Maß an Krankheit

definieren. In einer Zeit der Krise des gesellschaftlichen Zusammenhangs verliert dieser Zustand zusehends an Stabilität, verschiedenste pathologische Schübe über das ‚normale' Maß hinaus häufen sich ringsum" (Glatz, 2004). Glatz lässt hier alle Standards kritischer Theorie fahren, indem er den Begriff des Pathologischen noch nicht einmal mehr als bloßes Schimpfwort, sondern allen Ernstes als positivistische Feststellung verwendet und Kriterien von „Gesundheit" und „Krankheit" einführen will; ein an die schlimmsten Traditionen westlicher und speziell deutscher Ideologie- und Modernisierungsgeschichte anschlussfähiges Ideologem. Damit wirft er sich auch noch zum Beurteiler und „Arzt am Krankenbett des Subjekts" (Robert Kurz) auf, der meint, Punkte verteilen zu können, wer „einsichtig" sei und wer nicht.

Eine solche Einstellung ausgerechnet im „wertkritischen" Kontext, mittels Pathologisierungs-Ideologie die Gesellschaft in „Gesunde" (oder „relativ Gesunde") und „Kranke", in „Normale" und „Anormale" einzuteilen, trifft sich mit autoritären Haltungen, die Heitmeyer in einer neueren Studie heute in Deutschland immerhin bei 80,1% der Befragten feststellt: „Um Recht und Ordnung zu bewahren, sollte man härter gegen Außenseiter vorgehen" (Heitmeyer, 2002, S. 59 ff.). Die Pathologisierungs-Ideologie nimmt hier die voraussehbare Wende. Nachdem es auch Rest-Krisis und „Streifzüge" nicht mehr so mit dem „Recht" haben, wäre wohl neuerdings bei Glatz eher ausgerechnet von „Ruhe und Ordnung" als subjektiv-gesellschaftstranszendierender Intention gegen die Pathologisierten auszugehen.

Noch im heutigen Multitude-Vielfalt-Gehabe zeigt sich diese Fiktion und Illusion einer postmodernen Normal-Alltags-Existenz in einer prinzipiell sich mit allen gemein machenden Inhalts-Indifferenz. Allerdings – dies zur Klarstellung – geht die Multitude-Perspektive wenigstens nicht von einer „Theorie" der jederzeit für immanente Eigeninteressen und Ausgrenzungsverhalten instrumentalisierbaren Pathologisierung aus, in der immer auch ein Affekt gegen das „Fremde"/„Andere" mitschwingt, wie dies bei Rest-Krisis bzw. in den Streifzügen nun anzutreffen ist.

3. Obwohl sich nun die Linke heute zu großen Teilen dergestalt hoffnungsfroh gibt, wird ihr von Lohoff & Co. ein Darniederliegen bescheinigt. Dabei reiten sie doch auf derselben Welle: „Der ökonomieterroristische Amoklauf schreit geradezu nach einer Gegenbewegung und nach einer Renaissance der Gesellschaftskritik. Und doch ist die antikapitalistische Opposition wie gelähmt, zeigt sich schicksalsergeben und orientierungslos (bei all dem neuen Voluntarismus! R.S.). Weit davon entfernt, dem aufkeimenden Unwillen zur Sprache zu verhelfen, versinkt sie selber in Sprachlosigkeit und stellt alles andere als den Kristallisationskern für einen möglichen Widerstand dar" (Lohoff u.a., 2004, S.8).

In diesem Kontext vollzog sich ein Schwenk von Rest-Krisis zum Bewegungs-

opportunismus. Zentral sind Parolen wie die „Aneignung der Ressourcen" und die „Betroffenheit", als wären derart unvermittelt-euphorische Schlagworte ihre ureigensten Erfindungen. So heißt es zum Beispiel bei Karl-Heinz Lewed: „Auf der Tagesordnung steht die Formulierung eines Standpunktes, der den bewussten Zugriff auf den gesellschaftlichen Zusammenhang und die gesellschaftlichen Ressourcen propagiert. Dieser grundlegende Aspekt muss allen Widerstand verbinden, so unterschiedlich die einzelnen Ansätze auch inhaltlich sind und sein müssen" (Lewed, 2004, S. 184). Hatte jahrelang die theoretische Auseinandersetzung an erster Stelle gestanden, so wird's nun recht praxisorientiert; „die Zeit ist gekommen" (vermeintlich), die Theorie soll nun direkt ihre Praxisrelevanz erweisen. Welch ein Kairos für „wertkritische" Praxisphrasen! Markt und Staat setzen sich selbst außer Gefecht, eine emanzipatorische Aneignungsperspektive für das schon jetzt überaus betroffene Anti-Subjekt ist zum Greifen nahe! Der Rekurs auf eine neue Betroffenheit kommt dabei u.a. an folgender Stelle verräterisch zum Ausdruck: „Zuerst einmal scheint diese Paralyse (der Linken heute, R.S.) als Folge einer thematischen Ausblendung. Krieg und Frieden, Rassismus, Sexismus, Ökologie und internationale Solidarität haben die Linke in den letzten Jahrzehnten immer wieder mobilisiert und heftige Debatten ausgelöst. Die soziale (!) und Arbeitswirklichkeit im eigenen Land (!!!) kam hingegen in den Diskussionen fast nicht mehr vor und spielte für das linke Selbstverständnis kaum eine Rolle. Daher versetzt die Wiederkehr der ‚sozialen Frage' die antikapitalistische Opposition in die terra incognita eines ihr unvertrauten gesellschaftlichen Konfliktfelds. Für die grobe Vernachlässigung von Fragen der alltäglichen Reproduktion im Kapitalismus sind freilich nicht nur die politischen Konjunkturen verantwortlich zu machen. Das systematische Desinteresse ist auch und vor allem der verqueren Perspektive geschuldet, unter der das antikapitalistische Denken diesen Problemkreis gewohnheitsmäßig wahrgenommen hat und (wenn überhaupt) bis heute wahrnimmt. Die Neue Linke begriff die soziale und Arbeitswirklichkeit nie als eigenständigen Kritikgegenstand. Stattdessen hat sie – dem marxistischen Erbe entsprechend – die Auseinandersetzung damit beharrlich der berühmt-berüchtigten ‚Klassenfrage' untergeordnet"(Lohoff u.a., 2004, S.9).

Im „Manifest gegen die Arbeit" klang dies übrigens noch anders: „Statt konkrete soziale Abwehrkämpfe gegen bestimmte Maßnahmen des Apartheidsregimes mit einem allgemeinen Programm gegen die Arbeit zu verbinden, will diese Forderung (nach einem garantierten Grundeinkommen R.S.) eine falsche Allgemeinheit der sozialen Kritik herstellen, die in jeder Hinsicht abstrakt, systemmimanent und hilflos bleibt. Die soziale Krisenkonkurrenz kann damit nicht überwunden werden. Ignorant wird das ewige Weiterfunktionieren der globalen Arbeitsgesellschaft vorausgesetzt, denn woher sonst sollte das Geld kommen, um dieses staatlich garantierte Grundeinkommen zu finanzieren, wenn nicht aus gelingenden Verwertungsprozessen? Wer auf eine solche ‚Sozialdividende'

baut (schon der Name spricht Bände), muss gleichzeitig klammheimlich auf eine privilegierte Position des ‚eigenen' Landes in der globalen Konkurrenz setzen. Denn nur der Sieg im Weltkrieg der Märkte würde es vorübergehend erlauben, einige Millionen kapitalistisch ‚überflüssiger' Mitesser zuhause durchzufüttern – unter Ausschluss aller Menschen ohne inländischen Pass versteht sich" (Gruppe Krisis, 1999, S. 40). Mittlerweile ist man auch bei Rest-Krisis an verkürzte Parolen wie das „Grundeinkommen" anschlussfähig geworden, vorbereitet nicht zuletzt durch die Betonung des nationalen Rahmens bei der „sozialen Wirklichkeit" im „eigenen Land".

Man/frau beachte hier, dass „soziale" und Arbeitswirklichkeit umstandslos reduktionistisch in eins gesetzt werden, als wäre „das Soziale" bloß in der Arbeitswirklichkeit zu verorten. Dass gerade die Frauenbewegung das „Soziale" und die „alltägliche Reproduktion" schon einmal nicht bloß innerhalb, sondern auch außerhalb der Erwerbsarbeitssphäre thematisiert hat, wird hier geflissentlich übersehen. Darüber hinaus ist es ja doch auch einigermaßen merkwürdig, etwa Rassismus als gesellschaftliche Bestimmung außerhalb des „Sozialen" anzusiedeln; ganz davon zu schweigen, welche materiellen Probleme gerade auch die Mehrzahl nicht nur von illegalen, sondern selbst von legalen Migranten haben. Nochmals: Rassismus und Sexismus als integrale Momente „des Sozialen" zeigen sich eben auch außerhalb des unmittelbaren Arbeitsbereichs, sie gehen – nicht zuletzt auch materiell! – durch die gesamte Gesellschaft hindurch. Dies erfordert eine systematische (nicht bloß alibimäßig externalisierte) Berücksichtigung von Rassismus und Sexismus in der sozialen Analyse.

Im Zuge dieses Reduktionismus wird dann weiter konstatiert: „Es gilt die ‚soziale Frage' auch in Bezug auf den eigenen Alltag und die eigenen Lebensverhältnisse ernst zu nehmen. Nicht im Sinne einer ‚Politik der ersten Person' wie in der verblichenen Alternativbewegung, sondern als alle vom Kapitalismus gezogenen Grenzen überschreitende Solidarisierung jenseits von Stellvertreterpolitik und Romantiserung eines phantasierten revolutionären Subjekts", wobei sich heute „die bisherigen Formen oppositionellen Engagements für immer mehr Menschen in eine kaum noch dauerhaft integrierbare psycho-soziale Luxusleistung (verwandeln)" (Lohoff u.a., 2004, S. 10).

Auf die Idee, sich als kapitalistische Subjekte mit den bei ihnen vorhandenen Rassismen und Sexismen im eigenen Alltag auseinanderzusetzen, kommen Lohoff & Co. nicht. „Wir sind doch alle Opfer", ob Mann, ob Frau, ob schwarz, weiß, rot oder Transi, wir alle reichen uns die Hände und überwinden die vom Kapitalismus „da draußen" errichteten Grenzen zwischen uns. Ja, indem wir uns auf unsere ureigene Betroffenheit im Alltag besinnen, sind wir gegenüber „den anderen" ausgesprochen edel und großmütig, wir entmündigen sie nicht, wollen nicht ihre Stellvertreter sein und missbrauchen sie auch nicht als Phantasma vom

revolutionären Subjekt – denn das sind wir jetzt nämlich heimlich, still und leise wieder selber, wäre da noch hinzuzufügen.

Der durch die gesellschaftlichen Verhältnisse eines globalisierten Krisenkapitalismus „hausfrauisierte" Mann des Westens in prekären materiellen Verhältnissen stilisiert sich hier in Wirklichkeit zum focussierten Haupt-Opfer. Lassen wir an dieser Stelle Claudia von Werlhof zu Wort kommen, die schon vor mehr als zwanzig Jahren vom kommenden „hausfrauisierten" Mann sprach. Werlhof und die sogenannten Bielefelderinnen insgesamt haben mit ihrem Subsistenz-Ansatz hinsichtlich Unmittelbarkeits-Fetischismus und biologistischem Denken selbst genug Dreck am Stecken. Dennoch sind die Überlegungen von Werlhof, die sie schon Anfang der 80er Jahre formuliert hat, in vielerlei Hinsicht heute noch frappierend, was bestimmte Ideologiebildungen anbelangt, so dass ich mich dazu entschlossen habe, sie hier in Anschlag zu bringen.

Werlhof schreibt: „Alles, was Frauen tun, muss Frucht bringen, und diese muss gratis sein wie die Luft zum Atmen. Das gilt nicht nur für die Kinder, sondern auch für die sonstige Haus- und Lohnarbeit, die zusätzliche emotionale Zuwendung an die Kollegen, die Freundlichkeit, die Unterwürfigkeit, das Immer-zur-Verfügung-Stehen, das Alle-Wunden-Heilen, das Sexuell-Nutzbar-Sein (...), das Ertragen von allem, das Einspringen-Können für alles (...), das Unsichtbarsein und das Immer-da-sein (...), das Aktiv-die-Karre-aus-dem-Dreck-Ziehen, das Phantasie-Haben und das Emotional-Sein, das Durchhalten und die Disziplin wie bei einem Soldaten (...). All das macht weibliches Arbeitsvermögen aus. Es ist komplett (...). Ich glaube, die Umstrukturierung unserer Ökonomie wird der Versuch sein, das weibliche Arbeitsvermögen auch Männern anzuerziehen. (...) Sie – und nicht unsere Lohnarbeit – gibt das Modell unserer Zukunft ab" (von Werlhof, 1983, S. 129).

Und weiter: „Alle Arbeitsformen, die diese Nichtlohnarbeiter (Gastarbeiter, Industrielle Reservearmee, weibliche Arbeitskräfte in den ausgelagerten Industrien der Dritten Welt usw. R.S.) entwickelt haben, entwickeln mussten und neuerdings auch von oben dekretiert erfüllen, sind für uns interessant, weil wir sie bald selbst erleben werden. Die Alternativszene hat schon damit begonnen, sei es auf dem Bauernhof, sei es in der Werkstatt, sei es im Haus als Hausmann. Der Staat hat damit begonnen, z.B. über die Kampagne ‚Frauen können mehr', über die Propagierung ehrenamtlicher Sozialarbeit, die Partizipation der Bürger und die Arbeitsverpflichtung Arbeitsloser in den Kommunen allgemein (...). Und die Unternehmen haben begonnen, durch Entlassung von freien Lohnarbeitern und immer häufigere Verwendung unfreier, ‚hausfrauisierter', ‚naturalisierter' Lohnarbeiter, darunter viele Frauen, so lange bis auch die Männer bereit sind vom hohen Ross des Proletariers, des Gleichen und Freien herabzusteigen und ähnliche Arbeitsbedingungen zu akzeptieren" (Werlhof, 1983, S.130).

Man/frau hat dabei einfach Déja-vu-Erlebnisse bei der Sichtung von „Dead

Men Working". So stellen sich die Autoren stolz etwa in folgenden Selbstdarstellungen hinten in dem Buch vor: „Lothar ... (...) Vater zweier Kinder im Alter von 6 und 18 Jahren. Krankenpflegehelfer. Seit 86 in verschiedenen sozialen Bewegungen und in linken Zusammenhängen engagiert. Einige Stationen: Operationssaal, Parteifunktionär, Blindenaltenheim, Intensivstation. Derzeit freigestellter Personalrat in einem Klinikum. Freiwillig teilzeitarbeitslos". „Achim ... (...) Kennt sich in der Welt der Ausbildungen (Lehrer, Systemanalytiker, Religionswissenschaftler), der Arbeit und der Arbeitslosigkeit annähernd gleich gut aus. Hat sich nach vielen Jahren lustvoller Rödelei im Kommunistischen Bund zur Wertkritik empor geackert. Heute Redakteur bei Krisis" (Lohoff u.a., 2004, S. 299f.) usw.

Beachtet werden muss bei der Klientel, die wir hier im Auge haben, dass diese „Hausfrauisierung" eng mit dem zusammenhängt, was heute als „Absturz der Mittelklasse" (Barbara Ehrenreich) bezeichnet wird, ein Phänomen, das Werlhof Anfang der 80er noch nicht sehen konnte. Durch die mikroelektronische Revolution der Produktivkräfte und die damit zusammenhängende Flucht des (Geld-)Kapitals in die Finanzmärkte sinkt der Anteil mehrwertschaffender Arbeit. Die neuen Mittelschichten, die sich in den letzten Jahrzehnten gebildet hatten, Ingenieure, Lehrer, Sozialarbeiter, Informatiker usw., sind nun vom Absturz bedroht. Nicht nur die materielle, sondern auch die immaterielle Arbeit in diesem Sinne wird nun dezimiert und ein Heer von Überflüssigen rekrutiert sich ganz ungewohnt aus derartigen Schichten und Milieus (vgl. auch Kurz, 2004)

Und wie ehedem bei den Alternativen kann jetzt auch bei den Dead-men-working-Männern im fortgeschrittenen Stadium des Absturzes der neuen Mittelklasse etwas festgestellt werden, was Claudia v. Werlhof für die damalige Situation so beschreibt: „Die Frauen kommen – wie übrigens auch die ‚Farbigen' – bei den ‚Alternativen' nach wie vor nicht vor, es sei denn am Rande. Die Erkenntnisse aus der Frauenbewegung werden ignoriert oder plagiatiert, wobei sie entweder vollkommen verdreht oder, ohne jede Konsequenz zu ziehen, hinten angehängt werden (...)" (v. Werlhof, a.a.O., 131 f.).

Dementsprechend erfolgt ebenso wenig eine systematische Ideologiekritik in „Dead Men Working" (auch wenn gelegentlich ein Spießertum nebenbei beschimpft wird), und zwar nicht nur, was Sexismus, sondern auch was Rassismus und Antisemitismus anbelangt: Der westlich-weiße Mann wird vor allem als Opfer-Mann bedient. Man/frau kann jedoch sicher sein, dass nach Krisis-Alibi-Frauen gesucht wird (und diese auch zu finden sein werden), die die versteckt androzentrische Grundlage legitimieren und oberflächlich gleichzeitig scheinbar widerlegen.

Wie gesagt, im Grunde soll die unbequeme Möglichkeit eigener rassistischer, antisemitischer und sexistischer Anteile und die Auseinandersetzung mit ihnen als etwas bloß außerhalb der eigenen Person, die jedoch eben auch gesellschaftlich mitkonstituiert ist, suspendiert werden. Unübersehbar ist hier auch, dass wieder

einmal ein Basis-Überbau-Schema installiert wird (hier „Arbeitswirklichkeit", dort „draußen" Ideologie), nun aber auf einer wert- und arbeitskritischen Basis, die nicht nur Sexismus, sondern auch Rassismus und Antisemitismus abermals zum „Überbau" degradiert.

4. Sexismus, Rassismus und Antisemitismus sind somit, was sie in anderer Weise auch im traditionellen Marxismus waren: „Nebenwidersprüche". Dies kommt nicht nur in obigem Zitat des Einleitungstextes von „Dead Men Working" zum Ausdruck. So steht auf der Krisis-Homepage ein Textentwurf von Lohoff mit dem Titel „Subjekt der Emanzipation oder Emanzipation vom Subjekt", in dem ausgerechnet, was den Gegenstand und die Konstituierung des Subjekts anbelangt, Rassismus und Sexismus weithin unberücksichtigt gelassen werden (Lohoff, 2004 a). Schon in Krisis 24 schrieb der inzwischen statt der hinausgeworfenen Autorin von Rest-Krisis in den engeren Koordinationskreis aufgenommene Peter Klein einen Artikel über das „Wesen des Rechts", in dem ebenfalls der das Recht wesentlich mitkonstituierende rassistische und sexistische Ausschluss unbeachtet bleibt (Klein, 2001).

Anders scheint dagegen auf den ersten Blick Karl-Heinz Lewed in seinem Text „Ausschluss und Zwang. Migration, Rassismus und prekäre Arbeitsverhältnisse" in dem „Dead Men Working"-Band zu verfahren: „Dieser Rassismus der Ausgrenzung ist keine nur spontane oder zufällige Erscheinung oder gar ein von den Medien und der herrschenden Klasse bloß manipulativ erzeugtes Problem Irregeleiteter, sondern tief verwurzelt im System von Ware und Geld." Dabei sind laut Lewed „Ressentiments, die Herrschaft, Ausschluss, Verfolgung und Unterdrückung legitimieren, Resultate (!) der modernen Vernunft". In diesen Kontext wird dann auch die „Abwertung von Frauen" gestellt (Lewed, 2004, S. 170). Und weiter: „Eine adäquate und kritische Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse muss den inneren Zusammenhang und die Gegenläufigkeit von kapitalistischem Basisprozess und den politischen Verarbeitungsformen in den Blick nehmen. Der Übergang zu einem rassistisch unterfütterten und durch staatliche Maßnahmen abgesicherten Apartheidsregime der Arbeit ist nicht Ausfluss eines autonom und souverän entscheidenden politischen Willens, sondern erst Folge der Krise von Arbeit und staatlicher Souveränität. Dies kann freilich nicht heißen, bloß objektivistisch den Krisenprozess zu konstatieren. Im Gegenteil. Erst durch die kritische Klärung, auf welcher Ebene eine soziale Bewegung gegen die Zumutungen und Ausschlüsse ansetzen müsste, kann diese überhaupt die nötige Ausstrahlungs- und Durchsetzungskraft gewinnen" (a.a.O., S. 178).

Lewed steigt also gewissermaßen, um an die Aussage von Werlhof zu erinnern, als Repräsentant des prekarisierten, hausfrauisierten Mannes „vom hohen Ross des Proletariers, des Gleichen und Freien (herab)", und empfiehlt bzw. befiehlt dies gleich auch allen sogenannten Anderen. Anhand dieser ausgewählten, bei-

spielhaften Zitate wird schon deutlich, dass Lewed im Gegensatz zu Klein zwar den Ausschluss thematisiert (was im übrigen im früheren Krisiskontext von feministischer Seite aus erst einmal mühsam und vehement eingebracht werden musste!), diesen dann jedoch sogleich bloß als *abgeleitetes Phänomen* sieht und nicht als zur grundsätzlichen Wesens-Konstitution selbst gehörig betrachtet. Dies zeigt sich ganz klar, wenn Rassismus und Sexismus zwar tief im System von Ware und Geld „verwurzelt", aber die Ressentiments, die Ausschluss und Ausgrenzung legitimieren, dann wieder bloß (sekundäre) „Resultate" der modernen Vernunft sein sollen. Lewed benutzt das unschuldige Wort „Resultate", um die Wesenslogik selbst rein zu halten, statt zu sehen, dass es sich hier nicht um bloße nachgeordnete Resultate, sondern um einen Wesensbestandteil der „modernen Vernunft" als deren gleichermaßen „Anderes" geht.

Das „neue Apartheidsregime" ist in dieser universalistisch-objektivistischen Diktion bloß *Folge der Krise* von Arbeit und staatlicher Souveränität. Es wird nicht vor dem Hintergrund eines essentiell rassistisch und sexistisch konstituierten kapitalistischen Gesamtzusammenhanges gesehen, der auf einer materiellen, sozialpsychologischen und kulturell-symbolischen Ebene zu fassen und damit auch auf der Subjektseite als einer eigenständigen Analyseebene zu verstehen wäre, statt bloß deduktiv aus der Warenform/Wertvergesellschaftung abgeleitet zu werden, wie Lewed dies letzten Endes tut. Subjektivität wird hier auch auf der Ebene der rassistischen Subjekte, die die kapitalistische Totaliät mitkonstituieren, im Grunde nicht wahrgenommen; stattdessen wird eben Rassismus, Ausschluss und Ausgrenzung nur sekundär aus der Warenform abgeleitet bzw. von hier aus der Weg zur Subjektivität gesucht! (vgl. Lewed, 2004, S. 170). Subjektivität kommt bezeichnenderweise erst dann ins Spiel, wenn es um die Ebene der sozialen Bewegung heute geht, und in deren Mittelpunkt sich der hausfrauisierte Mann imaginieren darf, der nun großzügig alle „Anderen" wertkritisch-androzentrisch gewendet als Nebenwiderspruch gelten lässt.

Demgemäß heißt es entsprechend reduktionistisch: „Es gilt, den Widerstand gegen die repressive Krisenverwaltung der Warengesellschaft auf der Ebene ihrer Grundkonstitution von Wert und Arbeit zu formulieren" (Lewed, 2004, S. 178). Die unschönen „Resultate", die also zu dieser „Grundkonstitution" nicht mit gehören, werden dementsprechend auf der grundsätzlichen Ebene plötzlich wieder weggeblendet, sodass die davon als solche nicht affizierte „Grundkonstitution" unabhängig von den „Nebenwidersprüchen" zum Gegenstand gemacht werden kann. Dabei gibt sich Lewed große Mühe, auf einer deskriptiven, vor allem empirischen Ebene, MORALISCH den großen Stellenwert von Rassismus und Sexismus zu betonen – man/frau hat den Eindruck, um ihre eigentliche Einordnung als Nebenwidersprüche von Arbeit und Wert zu überdecken. So z.B. in folgendem Zitat aus der „Zeit": „Diese Frauen (illegale weibliche Arbeitskräfte, R.S.), die als ‚Ich-AG' ohne jegliche soziale Absicherung arbeiten, bringen es oft

zu einem anstrengenden Vollzeitjob, indem sie mehrere Haushalte pro Tag versorgen. Für die Arbeitgeberseite zahlt sich die Informalität in barer Münze aus; keine Sozialabgaben, kein Krankengeld, kein Urlaubsgeld (...) In Deutschland wird die Zahl der Personen, die auf diese Weise außerhalb des Geltungsbereichs des Arbeitsschutzrechts leben, auf bis zu 1,5 Mio. geschätzt (...) Der Arbeitsplatz Haushalt, der vom Blick der Öffentlichkeit weitgehend abgeschirmt ist, wird so zur Nische und Notlösung für undokumentierte Einwanderer. Die Liste der Missstände ist lang: niedrige Einkommen, oft unter dem Existenzminimum, lange Arbeitstage, nicht ausbezahlte Überstunden bis hin zur Verweigerung des Lohns (...), oft wird gar von Gewalt und sexuellen Übergriffen berichtet" (Die Zeit, zit. n. Lewed, 2004, S. 173).

Es sind derartige Stellen, die wohl suggerieren sollen, wie ernst man derartige Probleme nimmt. Dabei handelt es sich bloß um moralische Accessoires, um zu beschönigen, dass die Ebene der Wesenslogik von diesem bloß empirischen Elend freigehalten wird. Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang wieder, wie in der Einleitung herausgestellt wurde, dass es heute zuallererst um die „soziale und Arbeitswirklichkeit" und zwar „im eigenen Land" gehen müsse, wobei u.a. die „Themen" Rassismus und Sexismus dieser Perspektive äußerlich gegenübergestellt wurden. Die Zweitrangigkeit, der bloß nachgeordnete Charakter dieser „Themen" kommt übrigens auch in der Autorenvorstellung von Lewed hinten im Buch zum Ausdruck: „Arbeitsschwerpunkt in den letzten Jahren: Aufklärungskritik und Kritik der Rechtsform unter der Perspektive der Abspaltung" (Lewed u.a., 2004, S. 300). So, wie es hier formuliert ist, könnte es auch jede andere „Perspektive" sein, etwa die des Tierschutzes. Das Abstrakt-Allgemeine und das „Spezialthema" sind sorgfältig und schon semantisch auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Die Formulierung erinnert verdächtig an Titel von akademischen Arbeiten, die mit der Floskel enden: „unter Berücksichtigung von...", was schon darauf hindeutet, dass etwas anderes das Grundlegende ist.

Auch wenn eine Minderheit von Artikeln in „Dead Men Working" dem nicht entspricht, die Gesamtstoßrichtung ist damit allemal bezeichnet. Dies gilt auch für den Abschluss-Artikel von Lohoff, in dem er noch einmal eine Zusammenschau versucht und dabei bislang auch eher undeutlich gebliebene „Aspekte" „systematisch" mit einzubeziehen anstrebt – aber eben als vom Wert abgeleitete und ihm immanente. Entsprechende Überschriften lauten etwa: „Die Gemeinschaft der Arbeitenden" (im Sinne der nationalen Gemeinschaft), „Wert-Arbeit und die Lebensunwerten" (indem man sich auch einmal dem „Problem" und dem Zusammenhang von „Holocaust – Arbeit" widmet) und auch: „Arbeit ist patriarchal." Beklagt wird hier in erster Linie, dass die an Frauen delegierten Reproduktionstätigkeiten jenseits des Arbeitsbereichs keine „Anerkennung" finden. Als wäre bloß die „Arbeit" und nicht auch die sogenannte Hausarbeit patriarchal und in ihrer realen Ausführung in eigener Art entfremdet (Lohoff, 2004 b).

Aber untergründig sieht ja gerade der hausfrauisierte Mann hier weniger die Kehrseite derselben negativen Vergesellschaftung, sondern eher ein romantisiertes Betätigungsfeld jenseits der abstrakten Arbeit, ein Reservoir gewissermaßen, das traditionell schon immer gern in (links-)androzentrischen Utopien ausgeplündert wurde, ohne die Schattenseiten und die damit verbundene patriarchale Struktur ernsthaft in Rechnung zu stellen. In diesem Zusammenhang wurde ich in meinen Texten nicht müde zu schreiben, dass die Wert-Abspaltung einen gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang bezeichnet, der durch alle Sphären der Gesellschaft geht (Privatheit-Öffentlichkeit, Arbeitsbereich, Wissenschaft, Politik usw.) und nicht in einer bestimmten Sphäre „sitzt". Aber Lohoff bringt hier stattdessen wieder eine äußerst vereinfachte, unterkomplexe und verdinglichte „Patriarchatsanalyse". Überdies werden die Reproduktionstätigkeiten zur ontologischen Tatsache erklärt, wenn er schreibt: „Keine Gesellschaft kann existieren, ohne dass Kinder betreut werden und ohne dass Menschen für sich und andere die tägliche Reproduktion erledigen" (Lohoff, 2004 b, S. 291). Als wäre diese Separierung und die Trennung von Arbeit und Haus„arbeit" nicht selbst schon konstitutiv für das warenproduzierende Patriarchat, werden hier die Reproduktionstätigkeiten von Frauen wiederum naturalisiert (zur Kritik vgl. Scholz, 2000).

„Dead Men Working" steht nicht allein. Es ist in der letzten Zeit überhaupt zu beobachten, dass „Rasse" und Geschlecht im Angesicht der fortschreitenden Krise und sozialen Prekarisierung wieder zum Nebenwiderspruch degradiert werden. So konstatiert auch Cornelia Klinger: „Es ist notwendig auf diesem Punkt zu insistieren, da sich ansatzweise gerade neuerdings wieder ähnliche Tendenzen zur Unterordnung der anderen Themen unter das Konzept Klasse zeigen (...) von den Erfahrungen der Vergangenheit (sollte) in Erinnerung geblieben sein: eine Subsumtion der Analyse der Geschlechterordnung unter den Klassenbegriff war kein gangbarer Weg. Ganz gleich wie ‚inclusive' der Begriff der Klasse konzipiert sein mag, es handelt sich um kategorial verschiedene Felder" (Klinger, 2003, S. 45, Anm. 64). Bei Rest-Krisis ist dabei die Kategorie „Klasse" einfach durch „Arbeit" und „soziale Frage" ausgetauscht, in dem Punkt steht man dem verpönten Klassenmarxismus also in nichts nach.

Um dies in den Blick zu bekommen, bedarf es einer etwas genaueren Analyse, ansonsten vernebeln einem moralisierende Adjektive und Formulierungen die Sicht, indem sie eine Skandalierung suggerieren, die genau besehen aber gar nicht stattfindet, ja, die Skandalierung (auf der bloß empirischen Ebene) schlägt so gesehen geradezu in Entdramatisierung (auf der kategorialen Ebene) um. Insofern ist es nichts anderes als Augenwischerei, wenn ausgerechnet Lohoff Robert Kurz „lobend" attestiert, dieser habe in seinem Buch „Blutige Vernunft" die Wertabspaltung nun „endlich" systematisch berücksichtigt und nicht bloß wie in früheren Veröffentlichungen als „lila Ringelschwänzchen" (Lohoff 2004 c) drangehängt. Als wäre ausgerechnet Lohoff hier zum Richter berufen, als

würde diese „Berücksichtigung" ausgerechnet im Rest-Krisiszusammenhang schon lange und eigentlich schon immer stattfinden! Derselbe Ernst Lohoff, der den nahezu gänzlich geschlechtsblinden Text „Subjekt der Emanzipation oder Emanzipation vom Subjekt" schreibt, erdreistet sich zu derartigen Beurteilungen! Als wäre die unterschiedliche Bestimmung des Geschlechterverhältnisses, nämlich ob dies nun ein grundsätzliches, zur in sich gebrochenen Wesenslogik gehöriges Verhältnis oder bloß ein akzidentielles ist, nicht letztlich ein zentraler Trennungsgrund gewesen!

5. Dergestalt reduktionistisch werden Sexismus, Rassismus und auch Antisemitismus, um den es im folgenden gehen soll, von Rest-Krisis also durchaus sekundär und „externalisiert" zum Alibi-Thema gemacht. So schreibt auch Trenkle, dass „Rassismus, Antisemitismus, Nationalismus und Verschwörungstheorien jeder Art (...) überall auf der Welt Hochkonjunktur haben. Auch die sozialen Bewegungen sind selbst keineswegs frei davon. Insbesondere antisemitische Tendenzen finden vielfach Eingang in scheinbar kapitalismuskritische Argumentationen oder werden zumindest völlig unreflektiert mitgeschleppt und toleriert" (Trenkle, 2004 b, S. 81). Und in einem neueren Artikel in den Streifzügen „Entsorgung nach Art des Hauses. Zur Verharmlosung antisemitischer Tendenzen durch den wissenschaftlichen Beirat von Attac-Deutschland" geht es gar (scheinbar) radikal kritisch zur Sache beim Thema Antisemitismus (Trenkle, 2004 c). Dies wäre nur zu begrüßen, wenn es dabei zunächst auch einmal darum gehen würde, sich an der eigenen Nase zu fassen. Die Autorin hat diesbezüglich im alten Krisis-Zusammenhang jahrelang interveniert und sich in Diskussionsrunden und an Biertischen eine blutige Nase geholt. So war es z.B. ein Kampf, meinen Artikel „Die Metamorphosen des teutonischen Yuppie. Wohlstandchauvinismus, 90er Jahre-Linke und kasinokapitalistischer Antisemitismus" durchzukriegen, der sich dem Dogma widersetzte, alles objektivistisch unter den Wert-Hut zu packen und auch länderspezifische Unterschiede, gerade was den eliminatorischen Antisemitismus in Deutschland angeht, zentral zu berücksichtigen; auch für die Einschätzung der heutigen Situation (Scholz, 1995 b).

Nun könnte man/frau sagen, macht nix, Hauptsache die Buben haben's eingesehen, wären da nicht Veröffentlichungen in der letzten Zeit, die hier wenig Veränderungswillen zeigen. So finden sich etwa im Beitrag von Franz Schandl in der antibellizistischen Broschüre „Scharfe Schafe" (2003) etliche fragwürdige Stellen, die zwar von einigen im alten Krisis-Zusammenhang, die heute fast alle bei EXIT! mitarbeiten, offensiv problematisiert, im Ganzen gesehen aber vom Krisis-Gesamtzusammenhang „mitgeschleppt und toleriert" wurden. Zum Beispiel: „Die Shoa fungiert (...) als Entschuldigung und Begründung für diverse Verbrechen, Bombardierungen, Einmärsche, Überfälle, Folterungen etc. – Nach 1945 war es vor allem die Methode der US- und anderer Kalter-Krieg-Ideologen, die maß-

losen Nazi-Vergleiche (...) permanent zu strapazieren. Damit das Schlimmste verhindert werden kann, ist es förmlich geboten, zum Schlimmen und immer Schlimmeren zu greifen. Der mögliche Superlativ entschuldigt jeden wirklichen Positiv und Komparativ" (Schandl, 2003. S. 31). Die Instrumentalisierung des Holocaust für die Legitimierung imperialer Weltordnungskriege ist zwar in der Tat zu kritisieren; aber bei Schandl liegt die Betonung vor allem auf „US- und andere kalte Krieger", während hierzulande gerade die spezifisch deutsche Beteiligung (etwa durch Rotgrün) hervorzuheben wäre. Aber der Rückbezug auf die spezifisch deutsche Geschichte und den darin angesiedelten eliminatorischen Antisemitismus läßt Schandl notorisch im „Antisemitismus überhaupt" und der „westlichen Geschichte überhaupt" verschwinden, und in diesem Kontext werden seine Ausführungen äußerst schräg, besonders wenn man sie in Beziehung zu verwandten anderen Äußerungen setzt. Ernst Lohoff etwa sprach 2001 ganz in diesem Sinne einmal von „Antisemitismuskeule", was der Hardcore-Antideutsche und Bellizist Justus Wertmüller sodann in Konkret ausgeweidet hat (Lohoff, zit. n. Wertmüller, 2002). Daraufhin wurde diese Version schnellstens korrigiert, aber ohne grundsätzliche Kritik an der verräterischen Instinktlosigkeit Lohoffs.

Und nach dem 11. September wurde der hinsichtlich des Begriffs und der Analyse antisemitischer Ideologie durch und durch objektivistische Aufsatz von Ernst Lohoff „Von Auschwitz nach Bagdad" (Krisis 11/1991; Streifzüge 1/2002) noch einmal in den Streifzügen veröffentlicht, der von mir im „teutonischen Yuppie" 1995 bereits kritisiert worden war, weil er – ähnlich wie Schandl – die deutsche Spezifität bezüglich des Holocaust weithin unter den Teppich kehrt und somit Züge aufweist, die in der einschlägigen Fachliteratur unter dem Begriff „sekundärer Antisemitismus" firmieren.

In einem neueren Kommentar von Schandl zeigt sich wiederum eine derartige klammheimliche Vorgehensweise, diesmal in Bezug auf den Staat Israel. Israel hat bekanntlich alle Attribute eines kapitalistischen Staatsgebildes, und die linke Kritik innerhalb Israels ist auf dieser Ebene zu unterstützen; aber gleichzeitig ist Israel aufgrund des zentralen ideologischen Stellenwerts des modernen Antisemitismus insbesondere im Kontext des Holocaust eben dennoch kein „Staat wie jeder andere". Dazu gibt es auch von wert-abspaltungskritischer Seite eindeutige Aussagen: „Israel ist immer beides zugleich: ein peripherer kapitalistischer Staat unter kapitalistischen Bedingungen in einer zentralen Krisenregion einerseits; und ein spezifisches Widerstandsprodukt gegen die antisemitische letzte krisenideologische Reserve des Imperialismus andererseits. Deshalb ist die staatliche Existenz Israels eben von anderer Qualität als diejenige aller anderen Staaten. Während es nicht mehr im Horizont der sozialen Emanzipation liegen kann, dass die Palästinenser einen eigenen Staat bilden, sondern hier bereits die poststaatliche Perspektive der Befreiung aktuell geworden ist, bleibt die Existenz und die Verteidigung des Staates Israel eine entscheidende flankierende Bedingung für

die Konstitution einer transnationalen globalen Emanzipationsbewegung neuen Typs, die sich nicht durch die Öffnung des antisemitischen ideologischen Ventils das Verlangen nach Befreiung austreiben läßt" (Kurz 2003, S. 153).

Diese Aussage blieb im Krisis-Kontext unwidersprochen. Schandl hat freilich dazu nur geschwiegen (wohl aus Rücksicht auf das gemeinsame Vorgehen gegen den antideutschen Bellizismus), offensichtlich ohne diese Position wirklich zu teilen. Sonst könnte er nicht in dem erwähnten Kommentar unter dem Titel „Bombenlogik" (anlässlich der befürchteten atomaren Aufrüstung des Iran) schreiben: „Nicht bloß die USA, sondern China, Russland, Frankreich, Großbritannien, Pakistan, Indien, Israel und Nordkorea sind von der Atombombe zu befreien" (Schandl 2004 b). Israel wird hier umstandslos (und indirekt in Relativierung der iranischen Position) als „Atomstaat unter Atomstaaten" eingereiht. Wenn der spezifische Doppelcharakter Israels in einem kurzen Kommentar nicht ausreichend dargestellt werden kann, wäre es geboten gewesen, hier Israel nicht mit aufzuführen; dies hätte dem Argument keinen Abbruch getan. Israel dennoch ohne jegliche Relativierung einzureihen, kann nur verdeckte Absicht gewesen sein. Das wird noch deutlicher, wenn man sich den weiteren Kontext der Schandl'schen Argumentation ansieht. Dort werden die „Vereinigten Staaten und ihre Verbündeten" (zu denen natürlich auch Israel gehört) als im Vergleich zum Iran „noch größere Mafia" eingestuft und gleich dazugesagt: „Nicht der Irak oder der Iran haben die USA überfallen oder ihnen mit Intervention gedroht" (Schandl, a.a.O.). Ohne die Einreihung Israels wäre die scheinbar harmlose und abstrakt richtige Argumentation eher belanglos, aber mit dieser Einreihung wird sie zum Mittel, ohne jede Thematisierung des spezifischen Charakters Israels dieses so nebenher unter die „größere Mafia" und die „eigentlichen" Schurkenstaaten fallen zu lassen. Aber natürlich nicht offen, sondern unter der Hand. Mal schauen, was passiert – ob's durchgeht! Und es ist durchgegangen. Eine öffentliche Skandalierung der Argumentationsweise Schandls ist bislang ausgeblieben, lediglich hinter vorgehaltener Hand wurde in „wertkritischen" Kontexten darüber gesprochen. Dafür wurde Schandl im Gegensatz zu den heftig angegriffenen wertkritischen Kommunisten Leipzig schon vorher in einem Pamphlet von krud klassenkämpferisch-„antizionistischen" Leipziger Autonomen gelobt, in dem es gleichzeitig eindeutig heißt: „Die Behauptung, Israel sei für den Schutz der Juden aller Welt notwendig, ist Unsinn und haltlos" („Feierabend" Nr. 14). Und inzwischen wollen auch die Neonazis vom „Aktionsbüro West" speziell Israel „von Atomwaffen befreien", wie es in ihrem Demonstrationsaufruf heißt (www.demo-essen.tk).

Was die Schandl'sche Methode betrifft, so hat Günter Rother in einer diffizilen Kritik nachgewiesen, dass dessen Haider-Kritik genau besehen eigentlich einer „Haider-Ode" gleichkommen (Rother, 2005). „So funktioniert ‚Vergangenheitsbewältigung' in Deutschland", schreibt Trenkle in seiner Kritik am wissenschaftlichen Beirat von Attac, was antisemitische Tendenzen und deren Verharmlosung

bei Attac anbelangt (Trenkle, 2004 c); „so funktioniert Vergangenheitsbewältigung in der deutschen Krisis", sage ich deprimiert und wütend.

Trenkle problematisiert dergestalt zwar die Verdrängung der deutschen Vergangenheit bei Attac, jedoch geschieht dies unter dem Aspekt „Antisemitismus in der Linken" nur kurz zu Anfang, um sodann auf einer theoretischen Ebene, die bei Trenkle den Hauptteil seiner Ausführungen ausmacht, selbst wieder länder- und kontextunabhängig zu argumentieren und zu behaupten, dass „jeder(!) Antisemitismus letztlich eliminatorische Züge (trägt)" (Trenkle, 2004 c). Und schon ist das deutsche Spezifikum wieder gelöscht!

Da kann man dann ernsthaft als Rest-Krisismann gegenüber Attac Deutschland auftreten, waren die Krisismänner diesbezüglich doch schon immer vom „schnellen Trupp": „Es hat lange gedauert, bis Attac Deutschland die Kritik an antisemitischen Tendenzen in den eigenen Reihen ernst genommen hat. Nach diversen Interventionen von innen wie von außen kam nun endlich eine Debatte darüber in Gang, die auch bitter nötig war" (Trenkle, 2004 c). Ansonsten spreche (bei Attac!) aus fast „allen Texten ein ungeheurer Drang, die antisemitischen Tendenzen herunterzuspielen, unsichtbar zu machen und zu leugnen (...) Es scheint ganz so, als hätte sich der Wissenschaftliche Beirat nur deshalb auf die Auseinandersetzung eingelassen, weil der Druck von außen zu stark wurde und die eigene Reputation auf dem Spiel steht" (Trenkle, 2004 c).

Für den Artikel von Trenkle gilt genau dasselbe im Hinblick auf den Rest-Krisiszusammenhang (insbesondere Schandl und Lohoff), was er dem Wissenschaftsbeirat von Attac bescheinigt: „Abstrakte Verurteilung auf der Ebene der Verlautbarungen und Wegschauen, wo es zum Treffen kommt" (Trenkle, 2004 c), nämlich bei Trenkle im eigenen „wertkritischen" Kontext. Hier wird im Rest-Krisiszusammenhang genau das gemacht, was Trenkle hinsichtlich Antisemitismus dem wissenschaftlichen Beirat von Attac vorwirft: Es werden die „Nebelwerfer" angeschaltet (Trenkle, 2004 c).

Bezeichnenderweise wird dann im gleichen Streifzüge-Heft, in dem Trenkle viel Aufhebens darum macht, ja nicht in den Geruch von Antisemitismus zu gelangen und sein schärfster Kritiker zu sein, von Lorenz Glatz positiv auf einen Text von Ulrich Weiß (Mitdiskutant in jenem Spektrum, zu dem Rest-Krisis sich „öffnet") im „Freitag" Bezug genommen, der ziemlich direkt Anschlussstellen an einen strukturellen Antisemitismus von „wertkritischer" Seite aufweist, wie ich gleich zeigen werde (Glatz, 2004, Anm. 3). Dabei wird eben seitens Rest-Krisis selber nicht ernst genommen, was Trenkle Thomas Sablowski (Attac) nahe legt: „Nicht jeder, der unbewusst antisemitisch Geprägtes äußert, ist Antisemit. Dennoch ist er für das Geäußerte verantwortlich zu machen, dieses muss ernst genommen werden, als das was es ist. Sablowski jedoch tut das Gegenteil. Er wehrt ab und kehrt unter den Teppich, wo schonungslose Kritik gefordert wäre" (Trenkle, 2004 c).

Ulrich Weiß schreibt nun: „Das Produzieren selbst könnte menschliches Bedürfnis sein! Herrlich! (sic!) Würde nicht der Verwertungszweck, die Herrschaft abstrakter Macht (!) über das Ganze, den Genuss menschlicher Mächtigkeit arg beeinträchtigen (...) Freie Software entwertet Microsoft, andere Firmen und Waren und macht zugleich die Welt sachlich reicher. Scharen von Anwälten (!), die kapitalistische Umwelt überhaupt drängen dahin, dies Schöpfertum wieder in Eigentums- und Wertformen einzubinden. So wie das Indianerland in Chiapas zum Rechtsgegenstand und zur Ware gemacht werden soll, so darf auch in den Metropolen kein verwertungsfreier Raum mehr existieren (...) Wachsende Teile des Volkes (!) ahnen: Hier ist nichts Menschliches mehr zu holen. Grundsätzliches Misstrauen gegenüber Politik(ern) und Wahlboykotte sind erfreuliche erste Schritte einer allgemeinen Suchbewegung (...) Was bedeutet es, wenn sich unter diesen heutigen Bedingungen Menschen zueinander als Menschen verhalten, nicht als Kunden, Verkäufer, Lohnarbeiter, Chefs, nicht als Charaktermasken, wenn sie sich zu Kindern bekennen, die sich nun wirklich nicht rechnen, zu alten Menschen, zur Liebe, die immer aufs Ganze geht – wenn sie sich also den Zumutungen der Verwertungen, der Karrieren, des sich selbst Verkaufens auch nur partiell und bewusst entziehen? ‚Das, mein Kind', sang Gundi Gundermann, ‚das ist heute schon Revolution'. Zukunft kann heute nicht mehr als Kampf Klasse gegen Klasse, Staat gegen Staat erfochten werden, sondern nur durch das unmittelbare (!) Begründen und Verteidigen eines Lebens jenseits von Klasse, Staat, Verwertung. Das in aller Geschichte schon vorhandene Kommunistische kann nun wirklich und endlich geschichtsmächtig werden. Das ist das ‚Verrückte' – das angeblich Unmögliche wird zum einzig Realistischen. Stahlproduktion, Krankenhäuser, Bildung? Fragen über Fragen, die beantwortet werden müssen, aber auch beantwortet werden können, wenn man das ‚Mensch-sein-Wollen' (!) (Stefan Meretz) behauptet, wenn man in neuen Praxisformen, wie beispielsweise in den Assoziationen der freien Software-Freaks, sich dem Mainstream entgegenstellt und neue Gewohnheiten und Mentalitäten entwickelt" (Weiß, 2004).

Wir erinnern uns an die Iris Berben-Sparkassenwerbung: „Mensch bleiben, viel wert in der heutigen Zeit". Darunter versetzt steht übrigens: „Sparkassen für Deutschland".

Der Artikel von Weiß könnte im Grunde auch in der „Jungen Freiheit" erschienen sein. Nun könnte der Einwand gebracht werden, dass Weiß sich eher an der Krisis-Peripherie befindet und mit Rest-Krisis nicht unmittelbar etwas zu tun hat. Selbst wenn man jedoch auch annimmt, dass nicht jeder Rest-Krisis-Mann derart plakativ und plump das scheinbar „Unmittelbar-Konkrete" gegen das „Abstrakte" auszuspielen versucht – aufgrund einer Lektüre des Artikels von Moishe Postone „Nationalsozialismus und Antisemitismus" hätte man auch in entlegeneren Krisis-Gegenden wissen müssen, dass ein Unmittelbarkeits-Standpunkt, gepaart mit einem dumpfen Räsonnement gegen den „abstrakten" Waren-, den Rechts-

und Geldfetisch, Wasser auf die Mühlen eines strukturellen Antisemitismus und Movens konservativer, wenn nicht gar reaktionärer Haltungen sein kann. „Arbeit" wird hier einfach durch Tätigkeit bzw. freie Tätigkeit ausgetauscht. Vermittlungslos wird selber schlecht abstrakt das „unmittelbare Begründen und Verteidigen eines Lebens jenseits von Klasse, Staat, Verwertung" dem abstrakten Wert, dem abstrakten Recht gegenübergestellt, als wäre dieses „Leben" nicht selbst schon ein gesellschaftlich konstituiertes, von jenen Realabstraktionen (und der von Weiß natürlich sowieso nicht thematisierten geschlechtlichen Abspaltung) vermitteltes, und als wären die Individuen nicht selbst gezeichnet von den gesellschaftlichen, patriarchal-kapitalistischen Verhältnissen (vgl. Haarmann, 2004). Durch die Personalisierung mittels der Formulierung von den „Scharen von Anwälten", die das böse Abstrakte gegen das „Volk" durchsetzen, schimmert unübersehbar das antisemitische Klischee. Wie weit sollen die Grenzen „wertkritischer" Toleranz im eigenen Nest eigentlich noch gehen?

Wenn zum Selbstschutz des eigenen prekarisierten Interesses die abstrakte Arbeit bloß angefochten wird, um ihr unvermittelt ein diffuses Konkretum von „freien Tätigkeiten" gegenüberzustellen, so gilt zudem auch in diesem Zusammenhang wieder, was Werlhof bereits für die Alternativen konstatiert hatte: „Unter ‚unbezahlter Arbeit' wird meist nebulos irgendein informeller ‚Sektor', eine ‚versteckte', ‚unsichtbare', ‚heimliche' oder ‚graue Ökonomie', ‚Schatten'- oder ‚Eigen'-Arbeit, Subsistenz- oder gar ‚Dual-Wirtschaft' (Huber) verstanden, selbst ‚autonom' soll groteskerweise das sein, was zunächst einmal nichts anderes als Hausarbeit im Kapitalismus ist (...) Die ‚Alternativen' sind nicht auf Grund endlicher Einsichten entstanden, sondern weil die Proletarier verabschiedet wurden und werden und sich nun eine neue Existenzgrundlage suchen müssen, eine neue Selbstbestätigung, Identität und Machtbasis" (Werlhof, 1983, S. 132 f.). Und in diesem Zusammenhang – von wegen „mein Kind schon eine Revolution". Der „Kult ums Kind" und die narzisstische Besetzung des Kindes durch die Eltern in den letzten Jahrzehnten war soziologisches und feuilletonistisches Dauerthema seit den 80er Jahren. *Kinder, Küche, Copyleft* könnte so das Motto des in (Macht-) bedrängnis geratenen neuen hausfrauisierten Mannes-Menschen lauten.

Was dabei krude Herrschaftsvorstellungen und tendenziell auch Personifizierungen anbelangt, ist der sich nun wirklich im Rest-Krisiszentrum befindende Ernst Lohoff mittlerweile – nachdem ich diese Kritik schon formuliert hatte – allerdings noch viel weiter in der Regression als Weiß: „Nicht die Demonstranten (gemeint sind die Montagsdemonstranten gegen Hartz IV) haben den 50 Jahre alten bundesdeutschen Konsens aufgekündigt, sondern die Wirtschaft und die Politik mit ihrem offen arbeitsterroristisch-sozialdarwinistischen Tabula-Rasa-Programm". Und weiter: „Mit ihrer Strategie der Ethnisierung des Sozialen verfolgt die deutsche Politik knallharte machtpolitische Zwecke. Die linken Ächter der Montagsdemonstrationen treiben dagegen vor allem identi-

tätspolitische Motive um. Man verwechselt die Abstraktheit des eigenen Standpunkts mit Radikalität und flüchtet zu vorgeblich ideologiekritischen Übungen (!), um sich und anderen die eigene Kapitulation als ihr Gegenteil zu verkaufen. Auf diese Art wird die Kritik an der sozialen Bewegung wichtiger als die Kritik am Gegenstand, an Hartz IV" (Lohoff, 2004 d).

Selbst wenn es durchaus zutrifft, dass es äußerst bornierte, etwa antideutsche Kritiken an den Montagsdemonstrationen gegen Hartz IV gibt, so ist die hier geübte, äußerlich polarisierende Methode – die Guten ins Töpfchen, nämlich die Demonstranten; die Schlechten ins Kröpfchen, nämlich „Politik und Wirtschaft" (das Surrogat für den guten alten Klassenfeind „da draußen") – äußerst fragwürdig; als gäbe es nicht genauso unterm „guten Volk" auch satte sozialdarwinistische Tendenzen (siehe dazu Rentschler, 2004). Zwar sieht auch Lohoff rassistische und rechte Momente bei den Hartz IV-Gegnern am Werke, aufs Ganze gesehen sind sie aber irgendwie doch gut. Dagegen müsste die Parole lauten: Gegen Hartz IV, aber ebenso gegen das, was noch im Protest dagegen selber dieses Programm oder Momente davon beinhaltet. Als könnte und müsste man/frau nicht gegen Hartz IV und gegen durch und durch genauso schräge ideologische Motive derartiger Demonstranten sein. Wenn von „Ethnisierung des Sozialen" bei Lohoff die Rede ist, meint er damit allen Ernstes hauptsächlich das angebliche ideologische Aufeinanderhetzen von Ostdeutschen und Westdeutschen, „Farbige" kommen hier gar nicht mehr vor und sind per se schon exkludiert in der konkurrenzvermittelten Konstruktion, die in Keimform auch schon wieder personalisierte Schuldige bereithält. Eine Kurzfassung dieses Artikels findet sich übrigens in derselben Streifzügenummer (Nr. 32, 2004), in der Trenkle mit dem wissenschaftlichen Beirat von Attac zum Thema Antisemitismus hart ins Gericht geht, allerdings weißwäscherisch um einige problematische Stellen, die ich hier angesprochen habe, bereinigt. Es drängt sich der Verdacht auf, dass Rest-Krisis und „Streifzüge" Formulierungen, die bei Attac in Schaufenstermanier als Skandal angegriffen werden, dann bei Lohoff im eigenen Zusammenhang klammheimlich unter den Teppich kehren, um sie etwa bei den Montagsdemonstranten gegen Hartz IV hintenherum wieder zu legitimieren.

6. Krisis fährt hier also dieselbe Doppelstrategie und Doppelmoral, wie sie Trenkle dem wissenschaftlichen (traditionell-marxistischen) Beirat der Attacis vorwirft, bloß „wertkritisch" gewendet nach dem Motto: „Entsorgung nach Art des Krisis-Hauses". Nochmals: „Abstrakte Verurteilung auf der Ebene der Verlautbarungen" (Trenkle) und „Wegschauen, wo es zum Treffen kommt" (nämlich bei Lohoff, aber auch Schandl u.a.) in den eigenen wertkritischen Kontexten. Bei Rest-Krisis existiert somit in diesem Punkt eine gewisse Arbeitsteilung. Trenkle als professioneller Alibi-Fabrikant schafft „empört" das hinweg, was bei Lohoff, Schandl, Glatz, Weiß & Co. teils schon ziemlich offen, teils mehr oder weniger

verschwiemelt da ist. Dabei kommt es aufs Ganze gesehen mittlerweile bei Rest-Krisis und deren Umfeld selbst zur Antisemitismus-anfälligen Hypostasierung und Romantisierung des „Konkreten" und vermeintlich Unmittelbaren, Nahen.

Von daher ist auch ein kurzer Fremdbeitrag aus ideologietheoretischer Perspektive (wohl aus Ermangelung einer eigenen ideologiekritischen Beschäftigung) von Thomas Seibert in den „Streifzügen" zur Fetischisierung der Nähe, des „Natürlichen" und des „eigenen Gefühls" etc. wohlgelitten (als Beweis, wie „offen" man doch ist, und natürlich wieder als bei passender Gelegenheit zu präsentierendes Alibi); soll er doch derartige Tendenzen innerhalb des Rest-Krisiskontextes selbst unsichtbar machen (die „Nebelwerfer" werden wieder eingeschaltet!), indem er – aus einer klassensoziologistisch verkürzten Perspektive – dazu auffordert, zu „Migranten" zu werden und im Anschluss an Negri festgestellt wird, dass die „Nation" ein „Stück Scheiße" ist (Seibert, 2004, S.41).

Herausgestellt hat sich jedoch im Gang meiner Ausführungen, dass man in wertkritischen Kontexten keineswegs so unverfänglich gegen „Heimat" ist, wie man vernebelnd und bezeichnenderweise mittels Fremdbeiträgen suggerieren will, sondern im Gegenteil gar nicht einmal so verblümt in diesen schweren, prekären Zeiten populistisch zumindest an derartige Empfindungen anschließen will. „Heimat", gerade wenn sie sich auflöst im Zuge der Globalisierung, ist, u.a. in Form des Patriotismus, momentan allenthalben „in", sei es in der CDU oder eben in gewisser Form auch in einigen „wertkritischen" Kontexten. Stattdessen stünde es gerade heute an, eine „Heimat der Heimatlosen" (Giacomo Marramao) zu begründen, die nichts mit positiv auf das „Soziale im eigenen Land" rekurrierenden diskursiven (Ab-)Gründen eines doppelzüngigen „wertkritischen" Räsonnements gemein haben könnte.

Gerade wenn damit zu rechnen ist, dass Wertkritik (auch in unkoscheren Interpretationen und Rezeptionen) künftig mehr Anklang findet – und hier kehren wir zum Ausgangspunkt zurück –, bestünde die Verpflichtung, sich von vornherein gegen derartige Tendenzen unzweideutig zu wappnen und sich nicht an modisch-problematische Schlagworte wie „Aneignung", „unmittelbare" Lebensbedürfnisse u.ä., wenngleich auch mit ein paar Einschränkungen und Verrenkungen, nach Anhängern spechtend anzuwamsen und sich schlecht-voluntaristisch am abstrakten Impuls zur fahnenschwenkenden Gesellschaftsveränderung zu orientieren. Dies diskreditiert auf gar nicht so lange Sicht Wertkritik überhaupt. Der schwarze Peter kann nicht einfach dem traditionellen Marxismus zugeschoben werden, wie Trenkle dies gern hätte.

Besonders re-tabuisiert scheint mir dabei übrigens das hierarchische Geschlechterverhältnis in der Gesellschaft überhaupt zu sein, trotz Gender-Mainstreaming und trotz ständiger Präsenz in linken Publikationen überhaupt als wichtiger „Aspekt", aber eben nur als dieser (wie bei Lewed), nicht als Abspaltungslogik auf der Ebene des Totalitätsbegriffs. Vielleicht wird die Kritik der

Abspaltung als Basisprinzip gerade dadurch unschädlich gemacht, und jenseits einer Vermittlung kann die Abspaltung bzw. das romantisierte Abgespaltene dann als naiv-androzentrisches-utopisches Moment hochgehalten und instrumentalisiert werden.

7. Ich bin mir allerdings sicher, dass die dabei fehlenden Vermittlungen alsbald gerade in der gesellschaftlichen Praxis auf sich aufmerksam machen und bemerkt werden. Es ist schlicht abstrakt und entspricht einer deduktiven Logik, wenn geglaubt wird, die Aneignungsperspektive und die Perspektive jenseits von Markt und Staat kullerten aus der Wertlogik heute sozusagen von selbst heraus und man müsse bloß subjektiv-voluntaristisch die Gelegenheit ergreifen. Bei Rest-Krisis erfolgt aufs Ganze gesehen eine unterkomplexe Analyse und daraus werden dann ebenso unterkomplexe Schlussfolgerungen gezogen. Globalisierungsprozesse, die eine Zeit lang bis Anfang unseres Dezenniums beliebtes Medienthema waren, werden von Rest-Krisis kaum noch in gebotener Weise thematisiert; ihre Perspektive setzt in „Dead Men Working" einseitig von unten an, die Froschperspektive wird bevorzugt: internationale Verflechtungen, die Notwendigkeit gerade internationaler Netzwerke, wie schon einmal bei Globalisierungskritikern in den Mittelpunkt gestellt, kommen kaum mehr vor.

Hier wird auch eine unergiebige und unreflektierte Pendelbewegung in den Bewegungskontexten der letzten Jahre nicht erkannt. Von den großen Konferenzen, deren Teilnahme nicht sehr gewinnbringend war, springt man unvermittelt wieder auf die lokale, regionale und nationale Ebene; statt diese Tendenz kritisch zu reflektieren, wird nicht nur bei Rest-Krisis nun mit großspuriger Rhetorik eine bornierte und unvermittelte Aneignungsperspektive als Lösung kredenzt, die ebenso ganz unemanzipatorische Motive wie die, mit der „Gans unter dem Arm" davon zu laufen, bedienen kann.

In diesem Zusammenhang ist ebenso im Hinblick auf zukünftige Perspektiven eine Tendenz zur unterkomplexen Betrachtung bei Rest-Krisis zu konstatieren. Fragen einer gesamtgesellschaftlichen „Planung" etwa, die unter hochkomplexen Welt-Vergesellschaftungsbedingungen unabdingbar ist, wenngleich auch in völlig anderer Weise als im „Realsozialismus", um die Ressourcen wirklich global adäquat umverteilen zu können (wobei auch die Frage nach der „Qualität" der jeweiligen Ressourcen zu stellen wäre!), werden nicht mehr weitergedacht – das passt offenbar nicht mehr zur betroffenheitsideologischen Froschperspektive.

Darin kommt auch eine Verdinglichung der Wert-/Arbeitskritik zum Ausdruck. „Der Wert" (und schon gar die Wert-Abspaltung!) wird gerade nicht als Totalitätskategorie reflektiert, insofern er auch außerhalb seiner selbst, seiner sozialökonomischen Unmittelbarkeit und damit des Arbeits„bereiches", auch andere „Phänomene" zu erklären in der Lage wäre, sondern Wert und Arbeit werden agitprop-artig als abgegrenzte „Bereiche" und „Sphären" präsentiert, einfach

verfügbar und „von außen begehbar"; und als solche werden sie hergenommen und aus ihnen im Grunde alles erklärt. Die schwielige Faust zeigt einfach bloß nach unten und eben halt nicht mehr nach oben.

In diesem Zusammenhang halte ich es überhaupt für falsch, zu glauben, dass, weil die „deutsche Arbeit" für den eliminatorischen Antisemitismus im Nationalsozialismus eine große Rolle spielte, dies auch zwingend für heutige rechte Positionen gelten müsse. Bernd Rabehl hat vorgemacht, wie es geht. So schreiben Peter Kratz und Lorenz Schrötter: „Neu sind Rabehls sozialpolitische Auslassungen. Mit dem ‚Recht auf Faulheit' (...) sei vielleicht eine deutsche Alternative zu den amerikanisch orientierten Lösungsvorschlägen des Schröder-Blair-Papiers möglich (...) Die ‚Umdefinition von Beruf, Tätigkeit, Arbeitsverlust, Arbeitsethik und Identität' will Rabehl als ‚positive Aufhebung von Arbeit' diskutieren, ‚jedoch von dem Wissen aus, dass Gesellschaftsform, der Stand der Arbeitsproduktivität weltweit und die Weltarmut eine Abschaffung von Arbeit in Westeuropa oder Nordamerika nicht zulassen würden', so die Seminarankündigung (Rabehls)" (Kratz/Schrötter, 1999, S.37). Nach Informationen von Anselm Jappe soll auch in der rechten französischen „Crisis" schon „Arbeitskritik" geübt worden sein. Falsch ist es dementsprechend, verdinglicht daran festzuhalten, den positiven Rekurs auf Arbeit, weil er in der fordistischen Ära bis zum eliminatorischen Antisemitismus im Nationalsozialismus gereicht hat, als absoluten Maßstab für antisemitische und rassistische Tendenzen zu nehmen. Im Zuge des „Kollaps der Modernisierung" erfolgt eben nicht nur ein affirmativer Rekurs auf Arbeit, sondern auch gegen sie. Diese Tendenz halte ich zukünftig sogar für wahrscheinlich. Eine verkürzte Arbeitskritik, noch dazu das eng geführte „Soziale" im „eigenen Land" beschwörend, ist querfrontmäßig besetzbar.

Insofern ist es auch völlig falsch und mechanisch, wie Lohoff zu argumentieren; und seine ganze eigene Argumentation spricht dabei – wenngleich auch, wie ich gezeigt habe, links invertiert – gegen ihn, indem er selbst personalisierend wird und Wirtschaft und Politik einen abstrakten Machtwillen unterschiebt. Es ist angesichts einer rechts-konservativen Möglichkeit der Besetzung von „Arbeitskritik" reduktionistische Ignoranz, wenn er schreibt: „Im Zeitalter der Krise der Arbeitsgesellschaft genügt ein Lackmustest zur Scheidung von emanzipativen und rückwärtsgewandten Sozialprotesten: die Frage der Arbeit. Opposition beginnt mit der Missachtung dieses geheiligten Basisprinzips der Warengesellschaft (was ist mit der Wert-Abspaltung als Basisprinzip? R.S.). Sozialkritik, die das Primat der Arbeit anerkennt, ist keine. Die Kritik der Arbeit schließt selbstverständlich den entschiedenen Bruch mit der linken Volksbegeisterung ein. Der linke Volkskult hatte nicht von ungefähr beharrlich die breiten Massen als die ausgebeuteten SchöpferInnen aller Werte abgefeiert. Die Identifikationen mit dem Universalprinzip der Arbeit und ihrem Universalträger, dem (arbeitenden) Volk, sind logisch wie ideologisch identisch. Der positive Bezug auf die Arbeit bildet

die gemeinsame Grundlage der linken wie der rechten Volksbegeisterung. Nur ein Antikapitalismus, der diese Basis konsequent offen legt und systematisch in Frage stellt, verdient diesen Namen" (Lohoff, 2004 d).

Diese „Kritik", die an einer vergangenen Konstellation kleben bleibt, zeigt auch, dass Rest-Krisis mit einer substanziellen Subjektanalyse und -kritik nicht zu Rande kommt. Denn Subjektivität und Objektivität werden hier abstrakt gegeneinander gestellt, wobei letztere plump obsiegt. Mann kommt einfach mit dem Begriff des kapitalistisch-patriarchalen Subjekts nicht zurecht; dessen (Bewegungs-)Motive interessieren nicht wirklich, so sehr das Subjekt und Subjektivität in diffuser Form auch neuerdings zum Thema gemacht und beschworen wird und die Objektivität letztendlich dann sogar in einen kruden Subjektivismus umkippt, wie es Lohoff in seiner Kritik an der Subjektkritik von Robert Kurz bereits angedeutet hat (vgl. Lohoff, 2003 c). In diesem Zusammenhang – und vor dem Hintergrund meiner bisherigen Gesamtausführungen überhaupt – fragt es sich bloß, wann auch explizit theoretisch der zynische und hilflose Schritt zur Thematisierung einer pfäffischen „wertkritischen Ethik" gemacht wird, die mit einem Eigeninteresse angeblich nichts gemein haben soll, dafür aber allen „Anderen" Vorschriften macht und ein „gutmenschiges" Erziehungsinteresse signalisiert! Wie sich an dem Text von Ulrich Weiß, gegen den von Rest-Krisis keinerlei Widerspruch erhoben wurde, nachweisen lässt, wird so „wertkritisch" bei Durchstreichen der Vermittlung das „Volk" sogar wieder präsentabel!

Im Gegensatz zu den 90er Jahren ist Ideologietheorie und Ideologiekritik in Bezug auf Sexismus und Rassismus kein Modethema mehr. Wenn Wertkritik jedoch selbst in den Sog gerät, ideologisch zu werden bzw. dementsprechend und unwidersprochen ausgedeutet wird – und hier kehren wir wieder zum Ausgangspunkt zurück – ist es höchste Zeit, dass sich eine reflektierte Wert-Abspaltungskritik selbst diesem Thema zuwendet und sich gerade nicht aus lauter Freud' über viele Resonanz mit dem „Volk" unbedingt gemein zu machen versucht. Ich fürchte, dass derartige Vereinnahmungen der Wertkritik in rechtskonservativen Kontexten, die sich bis zur Mitte vortasten, nicht auf sich warten lassen werden; „Arbeit ohne Geld" wird ja schon in den bloß symbolisch bezahlten Ein-Euro-Jobs propagiert.

8. Es war naiv zu glauben, die bloße Betonung von Vermittlungen schütze vor falscher Unmittelbarkeit. Die Vermittlungen können einfach ideologisch weggelassen werden, um dann das „unmittelbare Begründen" (Ulrich Weiß) stattdessen einfach zu setzen.

Eine „Perspektive jenseits von Markt und Staat", die so gedreht werden kann, ist eigentlich geradezu prädestiniert für Querfrontstrategien. Längst wird sichtbar, dass die Brisanz von Rassismus und Antisemitismus gleichzeitig mit einem verstärkten Virulentwerden der „sozialen Frage" dramatisch zugenommen hat.

Rassismus, Sexismus und materielle Disparitäten wären deshalb schon als wesentliche Konstitutionsprinzipien der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung zusammenzudenken, anstatt sie gegeneinander auszuspielen. In diesem Zusammenhang spielt man mit dem Feuer, wenn man borniert die eigene Betroffenheit im „eigenen Land" in den Mittelpunkt stellt.

Vor diesem Hintergrund war gesellschaftskritische Nüchternheit für die wertabspaltungstheoretische Position noch nie so wertvoll wie heute; es ist geradezu deren vornehmste Pflicht, komplexe Zusammenhänge und Vermittlungen aufzuzeigen, ohne deren Einsicht auch die eigene soziale Lage schon von vornherein nicht emanzipatorisch verändert werden kann. Dabei zeigt sich in wertkritischen Kontexten, was die „utopische Dimension" angeht, gerade bei Ulrich Weiß ziemlich deutlich, dass wir es hier nicht bloß mit irgendwelchen Romantisierungen zu tun haben. „Bewegungskitsch", wie Robert Kurz dies treffend nannte, kann auch bei Hardt-Negri festgestellt werden; bei Ulrich Weiß findet jedoch ein Rekurs auf die Gemeinschaft und ein Angriff auf das Abstrakte statt, der typischer für die „deutsche Ideologie" nicht sein könnte.

Damit will ich nicht sagen, dass partout von der eigenen prekären Lebenssituation abstrahiert werden soll – mir geht der Arsch da selbst auf Grundeis. Ich denke sogar, dass wir nolens volens um Aneignungen gar nicht herum kommen werden. Menschen brauchen ein Dach über dem Kopf, sie müssen etwas zu beißen haben, sich fortbewegen können. Jedoch kann dieser Perspektive, die erst einmal ziemlich pragmatisch dem Kampf ums Überleben geschuldet ist, nicht von vornherein eine emanzipative Ausrichtung zugeschrieben werden, ohne die ideologiekritische Dimension und ebenso die Frage der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion entscheidend zu berücksichtigen. Insofern sind notwendige Aneignungs-Projekte gerade gefordert, sich selbst gegenüber eine kritische Distanz einzunehmen und sich nicht schon vorschnell für's emanzipatorische Ganze zu nehmen. Nur ein langer Atem und selbstreflexive Kärrnerarbeit schützen vor dem Sog einer „falschen Unmittelbarkeit" und letztlich vor einer Vereinnahmung auch durch die kapitalistische Krisenverwaltung. In diesem Zusammenhang gilt es, sich vom Ausgangspunkt eines partikularen, unmittelbaren Eigeninteresses zu lösen, das gerade auch verstohlen vom Standpunkt des hausfrauisierten Mannes in westlichen Gesellschaften aus formuliert ist, der sich von einem Klasseninteresse und der Illusion des „freien Willens" abstoßen will und dabei womöglich noch in rechtskonservatives Fahrwasser gerät.

So gesehen darf es m.E. auf gar keinen Fall um eine diffuse „Öffnung" der Wertkritik gehen, wie sie von Rest-Krisis propagiert wird, sondern ganz im Gegenteil um Schließung gegen die skizzierten Tendenzen. Wohin diese „Öffnung" geführt hat, wird in den Listen der Open-Theory deutlich, die mit einem vermeintlich emanzipatorisch-antiautoritären Gestus selbst den sogenannten „Welt-

faschisten" Platz einräumen, wobei ich mir ein entsprechendes Zitat an dieser Stelle hier verkneife (siehe etwa: www.opentheory.org/maenner/text.phtml).

Auch die Autorin muss sich allerdings fragen lassen, warum sie in der Vergangenheit nicht noch viel vehementer gegen problematische Tendenzen im Krisis-Zusammenhang vorgegangen ist. So schreibt Günter Rother zu Recht: „Was die gemeinsame Vergangenheit anbelangt, müssen sich sowohl Rest-Krisis als auch Ex-Krisis-Mitglieder die Frage vorlegen bzw. gefallen lassen, wie es überhaupt dazu kam, dass Autoren (wie Franz Schandl, R.S.) mit derartigen Denkmustern im wertkritischen Kontext ein Medium zur Darstellung geboten wurde" (Rother, 2005).

Dieser Frage muss sich insbesondere auch Robert Kurz stellen, der sich m.E. mit falschen Verbündeten wie etwa Schandl in seiner an sich berechtigten Kritik am antideutschen Bellizismus zusammengetan hat. Allerdings ist ihm zugute zu halten, dass er in Diskussionen inhaltlich-sachlich immer um eine Korrektur Schandls bemüht war, wenngleich dies auch nicht mit der gebotenen Härte geschah. Die Polemik, die Kurz gegenüber den antideutschen Bellizisten vorgetragen hat, wäre gerade auch in den eigenen Reihen umgekehrt gegen Schandl & Co angemessen gewesen! Diese einseitig erscheinende Polemik hat ihm bei manchen gar den Ruf eingebracht, selbst ein autoritärer Charakter, ja ein verkappter Antisemit zu sein. Die subtile Kritik von Günter Rother an Schandl zeigt indes, auf welch leisen rhetorischen Sohlen ein rechtslastiges Denken von links kommen kann, bar jeglicher Polemik und jedweder „Unflätigkeit". Nicht Polemik ist das Problem, sondern gegen wen sie und um was es ihr geht. Und hier wäre es richtig gewesen, die Polemik gegen den Linksbellizismus gleichzeitig mit einer Polemik gegen die „andere Fakultät" des linken Antizionismus bis hin zur verdeckten Version eines Schandl zu verbinden, statt hier „strategische" Rücksichten an den Tag zu legen.

Einer solchen Frage müsste sich erst recht auch ein Andreas Exner stellen, wenn er etwa in „Dead Men Working" einerseits antisemitische Tendenzen bei „Attac" radikal verurteilt, andererseits mit Schandl jedoch im gemeinsamen Streifzüge-Kontext heute noch arbeitet (siehe Exner, 2004) und offensichtlich beide Augen zudrückt. Mir scheint, dass EXIT! in Zukunft eher außerhalb derartiger „wertkritischer" Kontexte Bündnispartner suchen muss, solange hier keine selbstreflexiven Prozesse stattgefunden und wertkritik-intern entsprechend scharfe Abgrenzungen stattgefunden haben. Hingegen sehe ich längst Gärungsprozesse in den globalisierungskritischen Bewegungen, gerade auch bei Teilen von Attac in dem von Trenkle gescholtenen Reader „Globalisierungskritik und Antisemitismus" im Gange, wie die Broschüre über „strukturellen Antisemitismus" aus dieser Ecke beweist.

Zumindest Teile der Globalisierungskritik sind hier längst in einer anderen Richtung unterwegs als unsere populismustriefenden Restkrisis-Schreiber, was

das Ernstnehmen eines eliminatorischen Antisemitismus speziell (!) im deutschen Kontext angeht. So etwa, wenn etwa ausgerechnet Gallas, der ansonsten zurecht von wertkritischer Seite aus des Traditionalismus geziehen wird (siehe hierzu auch die Kritik von Carsten Weber in dieser EXIT!-Ausgabe), zutreffend auf Defizite hinweist (Gallas, 2004, S. 48 ff.), während der wertkritische Ansatz bei Rest-Krisis sich auf eine „makrostrukturelle Erklärung" beschränkt und bei ihm etwa länderspezifische Kontexte gerade im Hinblick auf den eliminatorischen Antisemitismus nachgeordnet sind, wie es Trenkle ausgerechnet in seiner Attac-Kritik wieder exemplarisch vorführt. Insofern ist es einfach dreist und denunziatorisch, wenn gerade Restkrisis-Trenkle zu diesem Attac-Reader schreibt: „Mit Ausnahme eines einzigen Beitrags (der von Heinz Düx, der allerdings seinerseits einen sehr selektiven Blick auf die Nachkriegslinke wirft) spricht aus allen Texten ein ungeheurer Drang, die antisemitischen Tendenzen herunterzuspielen, unsichtbar zu machen und zu leugnen" (Trenkle, 2004 c). Der Splitter im eigenen Auge wird hier beim anderen herauszuziehen versucht.

In diesem Zusammenhang ist bloß zu hoffen, dass gerade die unappetitlich-immanente Konkurrenz mit EXIT! Rest-Krisis dazu zwingt, den Rechtsruck, der seit der Krisis-Spaltung stattgefunden hat, nachdem entscheidende bisherige Korrektive nun weggefallen sind, selber in Frage zu stellen und die Einwände gegen ihre universalistische Position vor dem Hintergrund einer identitätslogischen Absolutsetzung des Werts/der abstrakten Arbeit wenigstens aus Reputationsgründen ernst zu nehmen, anstatt bloß bei einer projektiven Fremdkritik zu verweilen.

Aber ach was, mein ganzer Artikel ist doch bloß pure Denunziation!

In diesem Zusammenhang möchte ich zum Schluss noch einem Missverständnis vorbeugen und betonen, dass es mir keineswegs darum geht, eine zwangsläufige Standpunktperspektive zu behaupten, wie sie manche wissenstheoretische Ansätze u.a. im Anschluss an Lukacs vertreten. Für mich stellt die Restkrisis-Position bloß eine Variante unter anderen dar, wie prekäre Beschäftigungsverhältnisse von einer schon immer konstruierten männlichen Identität in Zeiten einer postmodernen Realdekonstruktion im Zuge von Globalisierungsprozessen, also in einem zugespitzten Stadium der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung, im Verfall ideologisch verarbeitet werden. Es gibt auch noch andere Verarbeitungsmöglichkeiten als die hier kritisierten. Gemäß der Wert-Abspaltungstheorie gehen Subjektivität und Objektivität eben nicht so glatt ineinander auf wie etwa im Sinne einer schon immer subjektversessenen Leninschen Widerspiegelungstheorie, auch nicht, wenn man die partikularen Interessen der neuen Mittelschicht im Sinne des hausfrauisierten Mannes, eben in einem individualisierten Kontext, in Rechnung stellt. Dies gilt freilich auch für Frauen als konkrete gesellschaftliche Individuen, die keineswegs

widerständig sein müssen, wie ich schon mehrfach gezeigt habe (u.a. Scholz 1992, 1999, 2000, 2004), worum es hier jedoch nicht ging.

Literatur

Arranca 28, November 2003.

Bischoff, Joachim/Müller, Bernhard: Moderner Rechtspopulismus. In: Bischoff, Joachim/Dörre, Klaus/Gaulthier, Elisabeth u.a.: Moderner Rechtspopulismus. Ursachen, Wirkungen, Strategien, Hamburg, 2004.

Bruns,Theo: radikal global – Eine Einleitung. In: Buko (Hrsg.): radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke, Berlin, 2003.

Exner, Andreas: Geld ist genug da! Essen kann man's trotzdem nicht. Attac und die Krise der Arbeitsgesellschaft. In Lohoff u.a. (Hrsg.): Dead Men Working. Gebrauchsanweisungen zur Arbeits- und Sozialkritik in Zeiten kapitalistischen Amoklaufs, Münster, 2004.

Gallas, Alexander: Ökonomismus und politische Umwege. Zur Kritik an Moishe Postones Variante marxistischer Antisemitismustheorie. In: Wissenschaftlicher Beirat von Attac Deutschland: Globalisierungskritik und Antisemitismus. Zur Antisemitismusdiskussion in Attac, Reader Nr.3 des Wissenschaftlichen Beirats von Attac Deutschland, 2004.

Glatz, Lorenz : Warum nichts mehr geht ... Überlegungen zu den persönlichen Bedingungen eines Ausbruchs aus der Warengesellschaft (www. streifzüge.org/str_o4-32_glatz_warum-nichts-mehr-geht.html), 2004.

Gruppe Krisis: Manifest gegen die Arbeit, Köln, 1999.

Haarmann, Petra: Copyright und Copyleft. Vermittlung im Falschen oder falsche Unmittelbarkeit. In: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft (2004), 184-200.

Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Deutsche Zustände, Folge 1, Frankfurt/Main.

Klaus, Georg/Buhr, Manfred (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, Berlin, 1964.

Klein, Peter: Das Wesen des Rechts. Ein Versuch zur Rebalilitierung der Rechtsphilosophie und ihrer Kritik. In: Krisis 24 (2001), 51-91.

Klinger, Cornelia: Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht. In: Knapp, Gudrun-Axeli/ Wetterer, Angelika (Hrsg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II, Münster, 2003.

Kurz, Robert: Weltordnungskrieg, Bad Honnef 2003

Kurz, Robert: Das letzte Stadium der Mittelklasse. Vom klassischen Kleinbürgertum zum universellen Humankapital, in: www.exit-online.org, 2004

Kratz, Peter/Schrötter, Lorenz: An der schönen braunen Danubia I. In: Konkret 11, 1999.

Lewed, Karl-Heinz: Ausschluß und Zwang. Migration, Rassismus und prekäre Arbeitsverhältnisse. In: Lohoff u.a. (Hrsg.): Dead man working. Gebrauchsanweisungen zur Arbeits- und Sozialkritik in Zeiten kapitalistischen Amoklaufs. Münster, 2004.

Lohoff, Ernst: Von Auschwitz nach Bagdad. In: Streifzüge 1/2002.

Lohoff, Ernst a): Subjekt der Emanzipation oder Emanzipation vom Subjekt (www.giga.or.at/others/krisis/e-lohoff_emanzipation-vom subjekt.html/), 2004.

Lohoff, Ernst b): Arbeitsterror und Arbeitskritik. In: Dead Men Working. Gebrauchsanweisungen zur Arbeits-und Sozialkritik in Zeiten kapitalistischen Amoklaufs, Münster, 2004.

Lohoff, Ernst c): Tabula rasa. Aufklärung ist keine Versprechen, sondern eine Drohung: mit „Blutige Vernunft" will Robert Kurz den „geistigen Gesamtmüll" des Abendlandes entsorgen. In: junge welt, 6.12.04.

Lohoff, Ernst d): Negative Sozialromantik. Manchen Linken ist die Kritik an der Bewegung wichtiger als die Krtik an Hartz IV. In: Jungle world Nr. 40, 2004.

Lohoff, Ernst/Trenkle, Norbert/Lewed, Karl-Heinz/Wölflingseder, Maria (Hrsg.): Dead Men Working. Gebrauchsanweisungen zur Arbeits- und Sozialkritik in Zeiten kapitalistischen Amoklaufs, Münster, 2004.

Rentschler, Frank: Der Staat muss seine Bürger zur Arbeit verpflichten. Zum gemeinsamen Nenner von Hartz IV und Anti-Hartz-Protest. In: Incipito 14, 2004.

Rother, Günther: Links schreiben – rechts denken. Eine analytische Auseinandersetzung mit dem Essay „Fan und Führer" von Franz Schandl, in: www.exit-online.org, 2005

Schandl, Franz: No fun! No play! Finale Bemerkungen zum Funwert-Papier aus Leipzig und zum Antideutschentum überhaupt. In: Krisis-Redaktion (Hrsg.): Scharfe Schafe. Geschorenes zum antideutschen Bellizismus, Wien, 2003.

Schandl, Franz: Bombenlogik, in: www.krisis.org, 2004

Scholz, Roswitha: Der Wert ist der Mann. Thesen zu Geschlechterverhältnis und Wertvergesellschaftung. In: Krisis 12 (1992) ,19-52

Scholz, Roswitha a): Die Maske des Roten Todes. Kasinokapitismus, Frauenbewegung und Dekonstruktion. In: Krisis 15 (1995) , 27-78.

Scholz, Roswitha b): Die Metamorphosen des teutonischen Yuppie. Wohlstandschauvinismus, 90er-Jahre-Linke und kasinokapitalistischer Antisemitismus. In: Krisis 16/17 (1995), 127-160.

Scholz, Roswitha: Die Verwilderung des Patriarchats in der Postmoderne. In: Krisis 21/22 (1999), 84-114.

Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats, Bad Honnef, 2000.

Scholz, Roswitha: Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen. Ökonomische Disparitäten, Rassismus und postmoderne Individualisierung. Einige Thesen zur Wert-Abspaltung in der Globalisierungsära. In: Exit! 1 (2004), 15-43.

Seibert, Thomas: The people of Genua. Plädoyer für eine post-avantgardistische Linke. In: Buko (Hrsg.): radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke, Berlin, 2003.

Seibert, Thomas: Sich fremd werden. Globalisierungs- und Ideologiekritik. In: Streifzüge 32, 2004

Trenkle, Norbert a): Rundschreiben Krisis, 15. Dez. (www.giga.or./others/krisis/rundschreiben1204%20End%2015htm.), 2004

Trenkle, Norbert b): Antipolitik in Zeiten kapitalistischen Amoklaufs. Thesen zur neoliberalen Krisenverwaltung und den Perspektiven sozialer Emanzipation. In: Lohoff, Ernst u.a. (Hrsg.): Dead Men Working. Gebrauchsanweisungen zur Arbeits- und Sozialkritik in Zeiten kapitalisitischen Amoklaufs, Münster, 2004.

Trenkle, Norbert c): Entsorgung nach Art des Hauses. Zur Verharmlosung antisemitischer Tendenzen durch den wissenschaftlichen Beirat von Attac-Deutschland (www.streifzuege.org/str_04-32_trenkle_entsorgung.html), 2004

Weiß, Ulrich: Warum nicht selbst Geschichte schreiben. In: Freitag 28, 2004.

Werlhof, Claudia von: Der Proletarier ist tot, es lebe die Hausfrau? In: Werlhof, Claudia von/ Mies, Maria/Bennholdt-Thomsen, Veronica (Hrsg.): Frauen die letzte Kolonie, Reinbek, 1983.

Wertmüller, Justus: Unter Bauern. In: Konkret 1/ 2002.

Carsten Weber

EIN PROBLEM POSITIVISTISCHER EIGENART

Das Elend der traditionsmarxistischen Antikritik am Beispiel des Haug-Schülers Alexander Gallas

„Die linke akademische Theoriebildung, wiewohl nicht unmittelbar an einen äußerlichen, vorausgesetzten politischen Willen organisatorisch gebunden, unterwarf sich so freiwillig den empirisch vorgefundenen gesellschaftlichen Oppositions-Subjekten, soweit sie erfolgversprechend schienen, und brachte sich als ‚wissenschaftliche Hilfskraft' in die jeweiligen politischen Konjunkturen und Bewegungen ein, denen sie hauptsächlich legitimatorische Unterstützung gab, statt sich mit ihnen aus kritischer Distanz auseinanderzusetzen. Die Frage nach dem revolutionären Inhalt der Theorie wurde nicht selber theoretisch bestimmt, sondern von der äußerlichen Existenz oder Nicht-Existenz eines gesellschaftlichen revolutionären Klassen- oder Bewegungs-Subjekts abhängig gemacht und damit die Wissenschaft verraten. Die Reste marxistischer Nomenklatur bei den Linkssozialisten können nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihre Theoriebildung heute zum ordinären Erfüllungsgehilfen des staatsbürgerlichen, grünsozialdemokratischen parlamentarischen Kretinismus herabgesunken ist."

Robert Kurz: Auf der Suche nach dem verlorenen sozialistischen Ziel. Manifest für die Erneuerung revolutionärer Theorie, 1988 (S. 13)

1. Im Jurassic Park des akademischen Marxismus

Als Kind war ich mit meinen Eltern mal in Rothenburg ob der Tauber. Was mich an diesem Tagesausflug am meisten beeindruckte, war die Vorstellung, dass da tausende von Menschen in einem riesigen Museum leben, scheinbar verschont von der gnadenlosen Hektik der Welt da draußen jenseits der wuchtigen Stadtmauern, emsig fotografiert von staunenden Touristen aus Texas und Tokyo, verwöhnt von der Schönheit einer komplett erhaltenen mittelalterlichen Stadt.

Etliche Entzauberungs- und Enttäuschungsschübe später hat sich meine Faszination in Bestürzung verwandelt, und zwar um so mehr, als die Reste des bun-

desrepublikanischen akademischen Marxismus mit dem Attribut der Musealität nur deshalb unzureichend bezeichnet sind, weil sie das Museum, in dem sie leben, gar nicht als solches wahrnehmen. Ob Werner Seppmann oder Elmar Altvater, ob Wolfgang Fritz Haug oder Jörg Huffschmid – ihnen allen ist die Realität des krisenhaften Kasinokapitalismus lediglich der unerwünschte Wurmfortsatz ihrer wohlgeordneten professoralen Erkenntnisarchitektur.

Gleichwohl bleibt ihr Einfluss auf eine bestimmte Szene von Nachbetern des unselig verblichenen *Klassenkampffetischs* (Robert Kurz / Ernst Lohoff) erheblich, da der verzweifelte Wunsch nach „Theorie" unter den begrifflich ausgehungerten „Globalisierungskritikern" selbst den abgenagtesten Knochen noch als fleischige Delikatesse erscheinen lässt. Ihren Studenten wiederum bietet diese gespenstische Konstellation die verführerische Möglichkeit, selber in den Status von Ordinarii des Klassenkampfs aufzurücken; vorausgesetzt, sie kümmern sich rechtzeitig um den richtigen Innenarchitekten für ihr Oberstübchen. Einer dieser professores in spe ist Alexander Gallas, und sein zerebraler Innenarchitekt heißt Wolfgang Fritz Haug.

2. Marx als Monist? Von begrifflichen Verrenkungen und pannwitzscher Jargonitis

Als Bauerntrick bezeichnet man im Eishockey das Umfahren des gegnerischen Tores, um in der Hoffnung auf eine gewisse Schlafmützigkeit des gegnerischen Keepers den Versuch zu unternehmen, nach erfolgter Umrundung den Puck direkt am Pfosten vorbei ins Tor zu schieben; „Bauerntrick" deshalb, weil diese Taktik noch aus dem Embryonalstadium des Eishockeysports stammt und daher bei erfahrenen Gegnern so gut wie nie zum Erfolg führt. Der Versuch wird dennoch immer wieder unternommen, denn die geistige Regsamkeit des Gegners zu unterschätzen gehört für das männlich-weiße westliche Konkurrenzsubjekt[1] noch seit jeher zum guten Ton.

Hat dieser Bauerntrick im Eishockey aufgrund der Kürze seiner Ausführung noch einen gewissen Charme und Reiz, nimmt sich der intellektuelle Bauerntrick des Alexander Gallas in Gestalt seiner 87seitigen Magisterarbeit mit dem Titel „Marx als Monist? Versuch einer Kritik der Wertkritik"[2] für den kritischen Leser

1 Zu diesem von Robert Kurz geprägten Begriff empfiehlt sich als Lektüre insbesondere: Robert Kurz: Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte. Bad Honnef 2004

2 Schon Gallas' Terminologie ist inakzeptabel. Seit Roswitha Scholz das Theorem der Wertabspaltung eingeführt hat, hat sich die früher ökonomiekritiklastige Wertkritik zur Wertabspaltungskritik weiterentwickelt und auf diese Weise einen fundamentalen Paradigmenwechsel erfahren. Dieses Faktum ignoriert Gallas in seiner Arbeit vollständig; gerade deshalb ist bei ihm auch ausschließlich von „Wertkritik" und „Wertkritikern" die Rede.

eher wie die Zumutung aus, für eine Woche in die Parteibibliothek der MLPD eingeschlossen zu werden. Dass er diese unerfreuliche Bemühung dennoch unternommen hat, hat zweierlei Grund. Erstens wurde er dafür von der FU Berlin mit dem Titel eines Magister Artium belohnt, und zweitens verfolgt er damit einen beinharten politischen Zweck. Unter dem Motto von Antonio Negri „*Unsere Aufgabe ist, die marxsche Theorie wieder zu erobern, um sie in einer Weise, die den Bedürfnissen des Klassenkampfs immer angemessener ist, zu praktizieren*" (zitiert nach Gallas 2003, S.3) konstatiert er, die Notwendigkeit, eine Debatte über die „Vereinigung der Arbeiterbewegung mit der marxistischen Theorie" (Althusser; zitiert nach Gallas 2003, S.4) zu führen, ergebe sich „aus der Diskursmacht, über die wertkritische Positionen innerhalb der antikapitalistischen Linken in der Bundesrepublik verfügen" (ebd.). Folglich formuliert er zu Sinn und Zweck seiner Untersuchung:

> „Die in der vorliegenden Arbeit vorgenommene Untersuchung des Theorieansatzes der Wertkritik hat somit die Zielsetzung, deren Frontstellung gegen die Arbeiterbewegung und den Klassenkampf einer fundierten Überprüfung zu unterziehen. Dabei wird die Generalthese formuliert, dass die Konzeption von Gesellschaftlichkeit, die der von den Wertkritikern vorgenommenen Ausweitung des Gegenstandsbereichs von Kapitalismuskritik zu Grunde liegt, unauflösbare Inkonsistenzen produziert. Wir werden somit auf die Notwendigkeit einer alternativen Auffassung verwiesen." (a.a.O., S.5)

Als methodisches Vorbild für sein Herangehen an diese anspruchsvolle Aufgabe nennt Gallas die „symptomale Lektüre" Louis Althussers (siehe Gallas 2003, S.6) und verknüpft diese mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds; sodann führt er aus Freuds Praxis das Beispiel einer Frau an, „die ihre Hingezogenheit zu ihrem Schwiegersohn verdrängt und zugleich auslebt, indem sie sie auf ihren Mann projiziert, den sie unberechtigterweise einer Affäre bezichtigt" (ebd.), um anhand dieses Exempels den Begriff des „Symptoms" zu konkretisieren. Die mehr als nahe liegende Frage, was ein derart eigenwilliger Exkurs in einer Auseinandersetzung mit der Wertkritik zu suchen hat, beantwortet Gallas, indem er den solcherart formatierten Begriff des „Symptoms" bzw. der „Symptomatik" in seiner vorliegenden Arbeit insgesamt zehn Mal explizit auf die Wertkritik anwendet. Somit bedient sich Gallas – durchaus subtil – einer Methodik, die am ausgeprägtesten in der DDR der frühen Fünfziger Jahre zur Geltung kam, nämlich der Pathologisierung politischer Gegner.

Eng verknüpft mit dem Begriff des „Symptoms" bzw. der „Symptomatik" verwendet Gallas sogar noch häufiger den des „Problems kritischer Eigenart", für den er als Quelle ebenfalls Althusser angibt. Diesen Begriff führt er folgendermaßen aus:

> „Mit Althusser ist darauf aufmerksam zu machen, dass es ‚Probleme kritischer Eigenart' (...) gibt, zu deren Bearbeitung die Theoriegrammatik keine Mittel bereit stellt. Sie bleiben so ‚unbewusst' wie die verdrängten Regungen der oben

charakterisierten Neurotikerin, weil eine Sprache fehlt, die sie transparent machen könnte. Entweder kommt es also zur Produktion symptomatischer Leerstellen, d.h. Lücken in der Argumentation, oder – und hier ähneln sich Theorie- und Psychodynamik erneut – zu einer ungewollten Verschiebung in Problematik und Grammatik, wodurch neue begriffliche Instrumente gewonnen werden, mit denen das Problem scheinbar gelöst werden kann. Ein solcher ‚Terrainwechsel' (...) produziert durch seine Infragestellung des organisierenden Zentrums der Formation ‚Grammatikfehler' und damit symptomatische Inkonsistenzen innerhalb der Argumentation. Bestimmte Themenbereiche innerhalb einer Formation erweisen sich somit als durch eine Mehrzahl von Problemen gekennzeichnete Problemkomplexe. Die innerhalb von ihnen auftretenden Symptome und Leerstellen fassen sich zu Symptomatiken zusammen.[...]
Der ‚symptomale' Leser operiert auf Grundlage dieser epistemologischen Anordnung. Er ähnelt insofern dem Psychoanalytiker, als er Leerstellen und Inkonsistenzen des untersuchten Diskurses systematisch erfasst, sie als Symptome ‚unbewusster' Probleme dechiffriert und damit ‚bewusst' bearbeitet: Nachdem er das widersprüchliche Nebeneinander einer gedachten und einer ungedachten Problematik aufgespürt hat, kann er einen expliziten Terrainwechsel hin zu letzterer unternehmen, um die fraglichen Probleme aufzulösen. Er ‚dekomponiert' den fraglichen Diskurs, indem er dessen Theoriegrammatik durch die der neuen, in ihm anwesend-abwesenden Problematik ersetzt." (a.a.O., S. 7f.)

Es ist offenkundig, wie bereits der demokratische akademische Normalbetrieb eine solch monströse Profilierungswut erzeugt, dass selbst Studenten, die sich gerade an den Erwerb ihres ersten akademischen Titels machen, einen derartigen pannwitzschen Jargon hervorbringen. Für die Wertabspaltungs-Kritik stellt sich damit die vornehme Aufgabe, diesen akademischen Normalbetrieb auch in seiner marxologischen Variante mit der Kraft radikaler Negation zu attackieren.

Sobald Gallas allerdings zum inhaltlichen Kern seiner Auseinandersetzung mit der Wertkritik kommt, zeigt sich die Unredlichkeit seiner Herangehensweise. Bereits direkt im Anschluss an die eben zitierten einführenden Bemerkungen meint er:

„Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, eine symptomale Lektüre wertkritischer Texte vorzunehmen. Die Wertkritik wird als Formation aufgefasst, der eine einheitliche Problematik zu Grunde liegt. Diese besteht, wie wir im weiteren sehen werden, in einer monistischen Konzeption kapitalistischer Gesellschaftlichkeit, die besagt, dass der Kapitalismus ein homogenes Ganzes ist, dessen Struktur als Bewegungsform des in der Ware enthaltenen Gegensatzes zwischen Gebrauchswert und Wert aufzufassen ist." (a.a.O., S. 8)

Schon hier erweist sich die uralte, mehr als sattsam bekannte Methode, einen Theoriekomplex, mit dem man nicht fertig wird, zuerst zu einem Popanz aufzublasen, um anschließend darauf herumzutrampeln.

Wie bereits in Fußnote 2 kurz angedeutet, ignoriert Gallas vollständig die Komplexität der Wertabspaltungs-Kritik. Das zeigt sich besonders daran, dass er sich hauptsächlich auf ältere Texte bezieht, die vor der Einführung des Wer-

tabspaltungs-Theorems in die Wertkritik verfasst wurden. Sein Vorwurf, der Wertkritik liege eine einheitliche Problematik zugrunde, die in einer monistischen Konzeption kapitalistischer Gesellschaftlichkeit bestehe, geht daher ins Leere. Ganz im Gegenteil betont die Wertabspaltungs-Kritik, dass die kapitalistische Gesellschaftsformation wesentlich von einem asymmetrischen Geschlechterverhältnis geprägt ist. Der „Mann" wird darin als öffentliches, arbeitendes, wertschöpfendes, vernünftig-rationales, zeitsparendes, naturbeherrschendes, die „Frau" dagegen als häusliches, sorgendes, konsumierendes, emotional-irrationales, zeitverbrauchendes, naturhaftes Wesen konstruiert.

> „Der Grundwiderspruch der Wertvergesellschaftung von Stoff (Inhalt, Natur) und Form (abstrakter Wert) ist geschlechtsspezifisch bestimmt. Alles, was in der abstrakten Wertform an sinnlichem Inhalt nicht aufgeht, aber trotzdem Voraussetzung gesellschaftlicher Reproduktion bleibt, wird an die Frau delegiert (Sinnlichkeit, Emotionalität usw.) ... Indes kann die geschlechtsspezifische Abspaltung nicht unmittelbar aus der Wertform selbst abgeleitet werden. Stattdessen ist sie gewissermaßen der Schatten, den der Wert wirft, der aber durch das ‚positive' Marxsche Begriffsinstrumentarium gar nicht erfaßt werden kann." (Scholz 1992, S. 23f.)
>
> „Das abgespaltene ‚Weibliche', das Nicht-Warenförmige in der Warengesellschaft, ist Teil oder Moment der gesellschaftlichen Totalität und dementiert dadurch den Totalitätscharakter der Warenform". (Kurz 1992, S. 126)

Durch diesen Erkenntnisschritt durchbrach die Wertabspaltungs-Kritik schon vor 13 Jahren irreversibel jede monistische Herangehensweise, während gerade der Arbeiterbewegungsmarxismus, noch einem hegelschen Systemdenken folgend, in dem Abspaltung wenn überhaupt nur als Nebenwiderspruch vorkommt, nach wie vor von einem monistischen Klassenkampfdenken bestimmt wird, in das eine Kritik des Geschlechterverhältnisses als wesentlichen Prinzips des Kapitalismus nicht integrierbar ist. Gallas' Vorwurf des Monismus fällt also auf ihn und seine Lehrmeister zurück.

Darüber hinaus unterliegt er einem fundamentalen Irrtum bezüglich eines der grundlegendsten ökonomiekritischen Essentials, nämlich des Verhältnisses zwischen Gebrauchswert und Wert. Gallas behauptet ja, die angeblich monistische Konzeption der Wertkritik besage, dass der Kapitalismus ein homogenes Ganzes sei, „dessen Struktur als Bewegungsform des in der Ware enthaltenen Gegensatzes zwischen Gebrauchswert und Wert aufzufassen ist." Auch diese Behauptung ist haltlos:

> „Der Gebrauchswert stellt in der Beziehung auf den Tauschwert den *abstrakten Stoff* dar, der Tauschwert umgekehrt die abstrakte Form. Der logisch-strukturelle ‚Trick' besteht dabei darin, daß die abstrakte Form der einen Ware gerade durch den abstrakten Stoff der anderen Ware ‚ausgedrückt' wird. Im Verhältnis von Äquivalenzform und relativer Wertform drückt der abstraktifizierte Gebrauchswertkörper der einen den Tauschwert der anderen Ware aus. Dieser ‚Trick' ermöglicht das Paradox der Warengesellschaft, das buchstäbliche körperliche

> Erscheinen der Abstraktion als Realabstraktion; das Paradox einer inhaltslosen leeren Form, weil der abstraktifizierte Inhalt selber zum Ausdruck der Form wird." (Kurz 1992, S. 139f.)

Im Gegensatz zum von Gallas einfach axiomatisch vorausgesetzten „Gegensatz zwischen Gebrauchswert und Wert"[3] bestimmt die Wertabspaltungs-Kritik deren Verhältnis als ein äußerst enges Abhängigkeitsverhältnis, das lediglich streng warenimmanent betrachtet einen Gegensatz bildet. Der Gebrauchswert ist Träger des Tauschwertes und kann nur als solcher existieren,[4] während der Tauschwert sich ausschließlich im Gebrauchswert materialisieren kann, ohne den er völlig entfiele[5].

Seine Verkennung des in Frage stehenden Theoriekomplexes treibt Gallas anschließend auf die Spitze, indem er behauptet:

> „In der vorliegenden Arbeit wird also versucht, die Mängel der wertkritischen Rekonstruktion der Kritik der politischen Ökonomie durch eine bewusste Verschiebung in der Grammatik zu beheben. Unsere Lektüre ersetzt den wertkritischen Marx durch den Marx einer Problematik der gesellschaftlichen Gegliedertheit. Dieser begreift die kapitalistische Gesellschaft als Ganzes vieler Ebenen, die – letztinstanzlich durch die Ökonomie determiniert – ‚relativ autonomen' Bewegungsprinzipien folgen."

Gallas vollzieht hier einen reinen Taschenspielertrick, indem er durch die „vielen Ebenen" analytische Schärfe vortäuschen will, dabei aber, offenkundig ohne es zu merken, seinen eigenen Monismus offenlegt, indem er von der kapitalistischen Gesellschaft als Ganzem spricht. Sein „Ganzes vieler Ebenen" schließt eben Monismus nicht aus; dagegen kann es dem Abspaltungstheorem zufolge, wie oben bereits gezeigt, die kapitalistische Gesellschaft als geschlossenes Ganzes nicht geben.

3 Gallas' Behauptung zur angeblichen Konzeption der Wertabspaltungskritik stellt im Grunde eine Projektion dar. Die gesamte theoretische Nomenklatura des Arbeiterbewegungsmarxismus unterlag ja demselben Irrtum wie Gallas, indem sie den Gebrauchswert als „an sich guten" Gegensatz zum „bösen" Tauschwert deklarierten, zum sinnlichen Residuum der Warenform. Robert Kurz schreibt dazu: „Der Gebrauchswert ist ebensowenig wie die ‚Arbeit' ein ontologischer Hebel, um die reale Abstraktionslogik der Warenform aufzuheben. Wenn der Gebrauchswert im herkömmlichen Verständnis das Sinnliche, die ‚Genußseite' der Ware, das konkrete Bedürfnis usw. darstellt, dann liegt hier eine Verwechslung der Ebenen vor. Verwechselt werden kategorial *Zirkulation* und *Konsumtion*. (...) Der ‚Gebrauch' befindet sich hier prinzipiell im Zustand der bloßen *Potentialität*, und zwar einer *abstrakten* Potentialität. Denn es geht für die Ware als Markt-Gegenstand um ihre Gebrauchs-Potenz schlechthin, unabhängig von jedem realen Gebrauch." (Kurz 1992, S. 139)

4 „Gebrauchs-*Wert* ist die Ware nur dort, wo sie gerade nicht real ‚gebraucht' (konsumiert) wird, nämlich im Zirkulationsprozeß, in ihrem Dasein als Markt-Gegenstand. (...) Als Gebrauchs-Wert befindet sich das Produkt somit im Status der *abstrakten Nützlichkeit* außerhalb der tatsächlichen Konsumtionssphäre. Insofern bleibt der Gebrauchswert selber eine abstrakt-ökonomische Fetischkategorie." (Kurz 1992, S. 139)

5 „Endlich kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert." (Marx 1993, S. 55)

Gallas meint aber, den Monismus hinter sich gelassen zu haben, wenn er bloß die verschiedenen immanenten Ebenen gegeneinander ausspielt und den Kalauer einer politischen Bewältigung/Regulation (qua „relativ autonome" Politikebene) der unüberwundenen Wertform/Wertverwertung (verkürzt als Ebene der Ökonomie begriffen) auftischt; eine innersystemische Regulationsillusion also, die gerade einen monistischen Charakter des Systemzusammenhangs voraussetzt.

So reklamiert er für sich einen Erkenntnisprozess, an dem er über die gesamte Länge seiner Arbeit fortwährend scheitert, und den die Wertabspaltungs-Kritik, wie oben erwähnt, schon seit 13 Jahren in ganz anderer Weise wirklich über den Monismus hinausgehend entwickelt.

Gallas jedoch kann sich mit der gesamten methodologischen Grundlage der Wertabspaltungs-Kritik nicht auseinandersetzen, weil er diese von vornherein ignoriert. Anhand von formalistischen Kriterien versucht er, auf quasi kriminalistische Weise sogenannte „Widersprüche" in der von ihm so verstandenen Wertkritik aufzuzeigen, was deutlich sein Herkommen aus dem versteinerten traditionellen Marxismus zeigt, der die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als starres, objektiv-„wahres" positivistisches Theoriegebäude interpretiert, indem die bei Marx negativ bestimmten Kategorien (abstrakte Arbeit, Wert, Ware, Geld, Staat, Politik, Demokratie usw.) ontologisiert und als solche für regulierbar gehalten werden; auf diese Weise gerät die Marxsche Ökonomiekritik bei den Traditionsmarxisten zu einer wirklichen contradictio in adiecto. Auf Seite 14 seiner Arbeit stellt er zunächst fest, die WertkritikerInnen redeten „bisweilen von ‚warenproduzierender' (...) oder ‚moderner' (...) statt von kapitalistischer Gesellschaft und kennzeichnen damit die systemische Nachgeordnetheit der Kapitalform", um in der zugehörigen Fußnote dann Folgendes zum besten zu geben:

> „Der von Postone favorisierte Verweis auf die ‚Modernität' der Verhältnisse untermauert seinen Anspruch, eine Theorie zu liefern, die sich gleichermaßen auf die im engeren Sinne westlich-kapitalistischen und auf die autoritär-sozialistischen Gesellschaften im Osten anwenden lässt. Obwohl er eine ungenaue Ausdrucksweise wählt – sie liefert kein Kriterium zur Eingrenzung des von ihr erfassten Zeitraums –, markiert er die Geschichtlichkeit der Formation. Für die Krisis und das von ihr bevorzugte Attribut ‚warenproduzierend' gilt das nicht: Warenproduktion gab es in der antiken Sklavenhaltergesellschaft genauso wie im Feudalismus; sie übergreift zahlreiche Gesellschaftstypen höchst unterschiedlichen Entwicklungsgrades. Der ‚Logik' der wertkritischen Argumentation folgend müsste von ‚arbeitsbasierter Gesellschaft' die Rede sein."

Weil es auch im römischen Reich Waren gab, hat es sich also laut Gallas bereits bei der antiken Sklavenhaltergesellschaft um eine warenproduzierende gehandelt. Mit der gleichen Logik könnte man Zentralsibirien zu den Subtropen zählen, da es dort im Sommer auch mal über 30°C warm wird. Die Unfähigkeit, vormoderne Warenproduktion als bloße „Nischenform" innerhalb ganz anderer Produktionsverhältnisse von moderner Warenproduktion als universeller Vergesellschaftungs-

form, die überhaupt erst durch die Warenform der Arbeitskraft möglich wird, unterscheiden zu können, ist bezeichnend für den Traditionsmarxismus; Marx selber beherrschte diese Kunst der Unterscheidung freilich noch:

> „Zum Beispiel im römischen Reich, in seiner größten Entwicklung, blieb Naturalsteuer und Naturallieferung Grundlage. Das Geldwesen eigentlich nur vollständig dort entwickelt in der Armee. Es ergriff auch nie das Ganze der Arbeit." (Marx 1974, S. 24)

3. Zu Nutz und Frommen der traditionsmarxistischen Nomenklatur

Anstatt eine ernsthafte inhaltliche Auseinandersetzung mit der Wertkritik zu suchen, betreibt Gallas in seiner Magisterarbeit Ideologieproduktion. So schreibt er auf Seite 16f.:

> „Schauen wir uns an, was aus den aufzeigten Spannungen für die Abgrenzung vom Traditionsmarxismus folgt. Sowohl die Krisis als auch Postone geben ein partikulares für ein universelles Unterscheidungskriterium aus. So suggerieren sie, dass sich sämtliche Lesarten der Kritik der politischen Ökonomie einem der beiden in der (sic!) ihrer Theorieanordnung vorgesehenen Lager zuordnen ließen. Damit kann der Anschein geweckt werden, man habe mit den Angriffen auf ein dualistisches Gegenstandsverständnis sämtliche Lesarten der Kritik der politischen Ökonomie getroffen, deren Arbeitsbegriff nicht dem wertkritischen entspricht. Die Krisis verdeckt diesen argumentativen Trick sogar durch einen weiteren: Sie operiert insgeheim mit zwei verschiedenen Unterscheidungskriterien. Wir müssen der Wertkritik eine unlautere Strategie unterstellen: Sie umgeht die Auseinandersetzung mit relevanten Positionen durch die Abfertigung eines ‚»Pappkameraden« namens »traditioneller Marxismus«' (...), durch dessen Beschuss sie den Anschein zu erwecken versucht, die den Kampfplatz der Marxdeutung beherrschende Theorieformation zu sein."

Könnte man mit etwas Wohlwollen den ersten Vorwurf noch fadenscheinig nennen, so bleibt der zweite im Zustand der Nacktheit stehen: er wird nicht mal ansatzweise ausgeführt, sondern steht als reine Behauptung im Raume. Es ist kaum zu bestreiten, dass die Wertabspaltungs-Kritik den meisten Marxismen einen ontologischen Arbeitsbegriff vorhält. Was freilich nicht heißt, sie könne und wolle nicht zwischen den verschiedenen Varianten unterscheiden und teilweise an diese – wenn auch modifiziert – anschließen. Zu nennen wären hier beispielsweise die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, der Situationismus oder gewisse Denkansätze eines Sohn-Rethel.

Gallas weicht einer Auseinandersetzung mit dem Marxschen Arbeitsbegriff durch Einführung einer angeblich anthropologischen Konstante aus. Diese sei zu unterscheiden vom kapitalistischen Produktionsprozess; als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur sei sie laut Marx „eine von allen Gesellschaftsformen

unabhängige Existenzbedingung des Menschen". (Marx 1993, S. 57) Im Kapitalismus dagegen sei sie dadurch spezifiziert, dass der Arbeiter „unter der Kontrolle des Kapitalisten (arbeitet), dem seine Arbeit gehört" (a.a.O., S. 199).

> „Damit zeigt Marx die funktionale Verklammerung zwischen Gegebenheiten und geschichtlichen Kontexten geschuldeten Verhältnissen auf: Produktion im Kapitalismus hat auch eine anthropologische Funktion (...)" (Gallas 2003, S. 15)

Was Gallas dabei ausblendet, ist die soziologische und juristische Verkürzung seiner Auffassung von Arbeit als kapitalistischem Produktionsprozess. Der einzige Widerspruch scheint hier darin zu bestehen, dass die Arbeit, die der Arbeiter leistet, dem Unternehmer gehört, der zudem die Kontrolle über sie ausübt. Dadurch kann Gallas das angebliche „Anthropologicum" der Arbeit als überhistorische Existenzbedingung unvermittelt neben der historisch spezifischen Arbeit im Kapitalismus stehen lassen bzw. letzterer eine „anthropologische Dimension" (a.a.O., S. 34) zusprechen und eine solcherart geprägte „Dialektik der Arbeit" schlicht behaupten; eine systemische Analyse der Arbeit wird so jedoch vermieden.

Ein weiterer Ansatz von Gallas, die angebliche Widersprüchlichkeit der Wertkritik nachzuweisen, besteht darin, Robert Kurz und Moishe Postone als Exponenten zweier verschiedener Richtungen auszumachen, sie gegeneinander auszuspielen und so als a priori kontradiktorisch darzustellen. So heißt es beispielsweise auf Seite 17:

> „Die aus den unterschiedlichen Bestimmungen des Arbeitsbegriffs erwachsenden Spannungen schreiben sich in verschiedenen Konzeptionen der Lektüre der Kritik der politischen Ökonomie fort. Postones Lesart postuliert die Einheit des marxschen Spätwerks (im Gegensatz zu Robert Kurz; C.W.):
> ‚I shall not examine the possibility of divergent or contradictory tendencies in Marx's mature works, nor trace the development of his thought. Methodologically, my intention is [...] to work out the theory of the core of capitalism [...]. In this work [...] I shall write as though Marx's self-understanding were that implied by the logic of his theory of the core of the capitalist social formation. [...] The question of whether Marx's actual self-understanding was indeed adequate to that logic is, for present purposes, of secondary importance.'"

Was Gallas an keiner Stelle erwähnt, ist die Tatsache, dass Moishe Postone im Unterschied zu Robert Kurz seine Reformulierung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie als reiner Solitär geleistet hat und somit beide in ihrer Theorieentwicklung von Anfang an getrennte Wege gingen[6]. Robert Kurz schreibt dazu:

> „Es ist zweifellos das Verdienst von Moishe Postone, dass er als Erster die bürgerliche Arbeitsontologie, den transhistorischen Arbeitsbegriff und die Positivierung der abstrakten Arbeit durch den traditionellen Marxismus aufge-

6 Einen schlagenden Beleg dafür bietet z.B. die Tatsache, dass Postone in seinem Hauptwerk in keiner Weise Robert Kurz oder die Krisis erwähnt; er kannte sie schlicht und ergreifend nicht. Auch in den Schriften von Robert Kurz oder der Krisis taucht Moishe Postone erst sehr spät auf.

brochen und ansatzweise überwunden hat; und zwar zum Teil lange vor der Arbeitskritik, wie sie von den deutschsprachigen wertkritischen Ansätzen seit Ende der 80er-Jahre entwickelt wurde. Die ähnlich argumentierende Theoriebildung von Postone reicht bis in die 70er-Jahre zurück, wurde im Laufe der 80er-Jahre ausgearbeitet und seit Beginn der 90er-Jahre in fortgeschrittener Gestalt präsentiert (in der deutschen Übersetzung des bisherigen Hauptwerks erst 2003). In Deutschland entstand die Wert- und Arbeitskritik weitgehend unabhängig von einer Postone-Rezeption; ein Hinweis darauf, dass die Weiterentwicklung und Aufhebung der marxschen Theorie zur radikalen Arbeitskritik gewissermaßen in der Luft lag als Antwort auf die kategorial begriffslose bürgerliche Debatte über die ‚Krise der Arbeitsgesellschaft' [...]
Diese Leistung von Postone ist umso höher zu veranschlagen, als er über mehr als ein Jahrzehnt zum Dasein eines völligen Solitärs verurteilt war; die Publikationen, in denen er seinen Ansatz fortentwickelt hat, sind weitgehend ohne Resonanz und auch in diversen Sammelbänden unvermittelte Fremdkörper geblieben, denen von der akademischen Community (gerade auch der deutschen Vertreter der kritischen Theorie) eine adäquate Diskussion großenteils verweigert wurde, weil sie über das eingeschliffene Verständnisraster hinausgingen. Umso bewundernswerter die Hartnäckigkeit, mit der Postone seinen theoretischen Weg verfolgt und seinen Ansatz weiter entwickelt hat." (Kurz 2004, S. 84f.)

Wer im Kontext eines ausgeleierten Arbeitermarxismus publiziert, begegnet solchen Widrigkeiten freilich nicht. Dass Gallas eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem wertkritischen Ansatz nicht beabsichtigt, verrät er durch die Verwendung des Begriffs „Lorianismus", der von Michael R. Krätke folgendermaßen erklärt wird:

> „Dies Genie der Begriffsverwirrung, der ‚Popularisierer' im schlechtesten Sinn, des ‚historischen Materialismus'(...) dient Gramsci als Prototyp einer intellektuellen Spezies: des ‚Lorianismus'. Loria, der mit seiner Mischung von Unwissenheit, Marktschreierei und totaler Konfusion die postmodernen Intellektuellen vorwegnimmt, tauft seine Version von ‚Marxismus' auf den Namen des ‚historischen Ökonomismus'." (Krätke)

Diesen Vorwurf des „Lorianismus" macht Gallas der Wertkritik in seiner Arbeit mehrfach, stützt ihn aber lediglich auf einen einzigen Beleg. Auf Seite 22 zitiert er zunächst Kurz:

> „Wenn an einer Distinktion von Arbeit und Wert festgehalten werden soll, dann wäre Wert die Form der Arbeit, somit aber Tauschwert die ‚Form einer Form' in zweiter Potenz. Anders gesagt: gegenüber dem Inhalt der lebendigen Arbeit ist Wert eine Form, gegenüber der erscheinenden Form des Tauschwerts oder der Tauschrelation zweier Waren ist Wert selber der Inhalt. Wir haben es also mit einem doppelten Begriff der Wertform zu tun, der bei Marx als solcher nicht explizit gemacht worden ist." (Kurz 1987, S. 63)

um anschließend sich zu mokieren:

> „‚Form einer Form'? Dieser Lorianismus findet sich implizit auch bei Postone. Setzen wir dessen Übersetzung des Begriffspaars ‚Form/Inhalt' in die oben zitierte Marx-Passage ein, erhalten wir folgende Aussage: ‚Die politische Ökonomie hat

zwar Wert und Wertgröße analysiert und die in diesen Formen versteckte Form der Arbeit entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum diese Form der Arbeit jene Form annimmt.' Dieser Unsinn ist offensichtlich kein Produkt von Schlampigkeit, sondern Symptom eines Problems kritischer Eigenart." (Gallas 2003, S. 23)

Dem ist mit Robert Kurz entgegenzuhalten:

„Diese Bestimmung der ‚Form einer Form' nun erscheint heute auch einem antiwertkritischen Traditionsmarxisten wie Alexander Gallas als völlig unverständlich: ‚... *»Form einer Form«?...Dieser Unsinn ist offensichtlich kein Produkt von Schlampigkeit, sondern Symptom eines Problems kritischer Eigenart*' (...). Solche sich auch noch zur Antikritik aufspreizende Begriffslosigkeit verweist darauf, daß es für die Traditions- wie die Neo-Marxisten (insbesondere solche mit postmodernen Anreicherungen) den Unterschied von Wesensform und Erscheinungsform, von Wert und Tauschwert im krassen Gegensatz zu Marx nicht gibt; sie bleiben der Oberfläche des zirkulativen Tauschwertbegriffs verhaftet, weil sie den Begriff der abstrakten Arbeit nicht als Apriori des Reproduktionsprozesses, sondern nur als sekundäre ‚Tauschabstraktion' verstehen wollen." (Kurz 2004, S. 99)

Außerdem wäre noch hinzuzufügen, dass sich an der äußerst dürftigen Begründung und insbesondere an der erneuten Verknüpfung mit dem – hier sogar gedoppelten – pathologisierenden Topos „Symptom eines Problems kritischer Eigenart" die Selbstzweckhaftigkeit der pejorativen Zuschreibung „Lorianismus" zeigt.

4. Jesuitische Rabulistik als intellektuelle Überrumpelungstaktik

Gleich im Anschluss an seinen Vorwurf des „Lorianismus" gegen Robert Kurz lässt Gallas einen echten Höhepunkt seiner rabulistischen Chuzpe folgen:

„Es gilt zu erkennen, dass den Wertkritikern die Integration der Anthropologie in eine unidirektionale Darstellungsweise Schwierigkeiten macht." (Gallas 2003, S. 23)

Diesem schon an sich reichlich geschraubten Diktum lässt Gallas zunächst eine Nebelkerze in Form von philosophischen Überlegungen zur „hegelianischen

7 Wirkt es ohnehin schon schräg, wenn ein vermeintlicher Gesellschaftskritiker ausgiebig mit angeblichen anthropologischen Konstanten argumentiert, so entzieht sich jedenfalls eine Methode jeglichem Verständnis, die einem kritischen Denkansatz, der diese angeblichen anthropologischen Konstanten ausdrücklich negiert und von Anfang an negiert hat, sie gleichwohl starrsinnig aufzwingen will. Einer der ältesten Grundtopoi der in den achtziger Jahren in der BRD entwickelten Wertkritik besagt, dass der Begriff der „Arbeit" als abstrakt-subsumtionslogischer Tätigkeitsbegriff ausschließlich in der modernen warenproduzierenden Gesellschaft Sinn ergibt und keinesfalls überhistorisch ontologisierbar ist. Dass Alexander Gallas diese sehr leicht nachprüfbare Tatsache ignoriert, weist darauf hin, dass er das von ihm offenbar bitter benötigte Axiom vom Anthropologicum der Arbeit nicht begründen müssen will.

Theoriegrammatik" folgen, um aber anschließend erneut auf die Anthropologie[7] zurückzukommen:

> „Folglich kann die Darstellung nur dann auf die ausschließliche Thematisierung kapitalistischer Formspezifika festgelegt werden, wenn der Geltungsbereich des Anfangsbegriffs und damit aller Begriffe der Kritik der politischen Ökonomie auf kapitalistische Verhältnisse fixiert ist. Dann aber ist die Annahme von Begriffen mit einem überhistorischen Geltungsbereich ausgeschlossen, ohne die anthropologische Untersuchungen nicht möglich sind." (ebd.)

Kurz darauf lässt er endgültig die Katze aus dem Sack:

> „Wir erkennen, weshalb Postone es ablehnt, den stofflichen Inhalt von gesellschaftlicher (sic!) Formen als deren überhistorisches ‚Fundament' anzusehen. Er schließt die Anthropologie aus der Kritik der politischen Ökonomie aus, weil sie die Formationsfixiertheit seiner Begrifflichkeit in Frage stellt. Zugleich dementiert er diesen Ausschluss jedoch implizit, da er die „historisch-spezifische Form der Arbeit" (s.o.) zum Inhalt macht. Damit handelt er sich nicht nur den Lorianismus von der ‚Form einer Form' ein. Er verweist auch die Naturnotwendigkeit der Arbeit, ohne die es eine kapitalistische Formspezifik gar nicht geben kann. Postones Vorgehen konterkariert sich also selbst." (a.a.O., S. 23f.)

Und:

> „Zudem müssen wir ihm Postones Argument vorhalten, dass es unmöglich ist, aus einer anthropologischen Konstante eine historisch spezifische Form zu entwickeln. Wir stellen fest, dass die Versuche der Wertkritiker, die Beziehung der Darstellungsweise der Kritik der politischen Ökonomie zu einer anthropologischen Ebene menschlichen Zusammenlebens zu denken, allesamt Inkonsistenzen produzieren." (a.a.O., S. 24)

Schließlich gibt er die Insuffizienz seiner rabulistischen Attacke preis:

> „Die Darstellung der Kritik der politischen Ökonomie wäre also mit der Arbeit als anthropologischer Konstante, d.h. unter Abstraktion von jeglicher Formspezifik, zu beginnen. Dann aber kann, wie Postone richtig einwendet, ein ‚Sprung' in den Kapitalismus nicht vorgenommen werden. Fängt man hingegen mit einem beziehungsreicheren Begriff an, kann Arbeit als Anthropologicum offensichtlich nicht aus ihm entwickelt werden." (a.a.O., S. 25)

Und:

> „Postone müssen wir also fragen, inwiefern die Ware beziehungsarm ist; wie die Arbeit als Anthropologicum aus ihr entwickelt werden soll; wieso nicht etwa der Wert am Anfang steht, wenn er doch durch seinen Gegensatz zum Gebrauchswert die begriffliche Entwicklung vorantreibt. Kurz hat zu erklären, wie aus Anthropologie Geschichtliches entspringt, und wo der Motor dieses dialektischen Übergangs zu finden sein soll." (ebd.)

Und:

> „Wir werden auch an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Wertkritiker auf das Terrain der Problematik der Gegliedertheit wechseln müssen, um die Inte-

gration einer anthropologischen Ebene in die Darstellung zu betreiben." (a.a.O., S. 68)

Mit anderen Worten: Das a priori angenommene Axiom eines „Anthropologicums der Arbeit" sollen die WertkritikerInnen als unhinterfragbar gegeben akzeptieren, damit Gallas ihnen dann mangelnde „Integration einer anthropologischen Ebene in die Darstellung" vorhalten kann. Nach dieser Logik müsste sich die Geschichtswissenschaft noch heute von der katholischen Kirche vorhalten lassen, sie hätte bei der Erforschung der Vor- und Frühgeschichte die biblische Schöpfungsgeschichte unzureichend berücksichtigt. Insofern kann man von Alexander Gallas zu Recht sagen, dass er päpstlicher ist als der Papst. Das beweist er auch sehr schön beim „Aufzeigen von Widersprüchen":

> „Wir erkennen, dass die wertkritische Theoriegrammatik einen unauflösbaren Widerspruch produziert, den Postones Ausführungen spiegelt (sic!): Einerseits muss die historische Spezifität der Totalität durch die Formationsfixierung der Begrifflichkeit abgesichert werden; andererseits ist sie als diese überhaupt nur begreifbar, wenn sie von unspezifischen Naturbegebenheiten abgegrenzt wird." (a.a.O., S. 24)

Einen Widerspruch kann man hier eben nur dann erkennen, wenn man a priori „unspezifische Naturbegebenheiten" zur Grundlage und zum Standpunkt von Kapitalismuskritik machen will; da dies aber gerade nicht der Ausgangspunkt der Wertabspaltungs-Kritik ist, gibt es an dieser Stelle auch keinen Widerspruch.

Wenige Zeilen später zeigt Gallas sich wiederum außerstande, Wesensform und Erscheinungsform zu unterscheiden:

> „Er (Kurz) vermag auch nicht widerspruchsfrei zu erklären, welche der Bestimmungen auf welcher Seite der Ausdrucksbeziehung zwischen Systemmittelpunkt und Systemperipherie anzusiedeln sind. Er sagt einerseits: ‚Die Arbeit erscheint als Wert.' (Kurz 1987, S. 62)[8], um andererseits zu behaupten, dass dieser sich erst ‚in der Tauschrelation', d.h. als Tauschwert, ‚darstellen kann' (a.a.O., S. 63) und somit schlecht als Ausgedrücktes dienen kann. Seine Argumentation läuft auf das unabhängige Nebeneinanderbestehen zweier Ausdrucksbeziehungen hinaus, das die Einheit seines Gegenstandes in Frage stellt." (Gallas 2003, S. 24)

Es mutet schon merkwürdig an, einen glasklar dargestellten Sachverhalt von solcher Begriffsstutzigkeit verdreht zu finden. Die Arbeit ist das Wesen des Wertes und wird von diesem dargestellt; der Wert wiederum ist das Wesen des Tauschwerts und wird von diesem dargestellt. Umgekehrt: Der Wert ist die Erscheinungsform der Arbeit und wird von ihr gebildet; der Tauschwert ist die Erscheinungsform des Wertes und wird von ihm gebildet. Arbeit, Wert und Tauschwert befinden sich somit in einer vermittelten Ausdrucksbeziehung zueinander, was übrigens ausgesprochen typisch ist für den Kapitalismus als eine hochkomplexe, über viele Stufen vermittelte

8 Gallas begeht hier übrigens einen peinlichen Zitierfehler, denn im Original heißt es an dieser Stelle: „Die Qualität Arbeit erscheint als Wert"

Vergesellschaftungsform, in der keine gesellschaftliche Oberflächenerscheinung mit ihrem Wesen identisch ist.

Alexander Gallas jedoch kann vermittelte Ausdrucksbeziehungen nicht begreifen und wittert überall, wo sein Begriffsvermögen nicht ausreicht, Widersprüche.

5. „Sag mir, wo du stehst!" – „Selbstverortung" als traditionsmarxistisches peer-group-Syndrom

Wie bereits im Eingangszitat angedeutet, hat der akademische Traditionsmarxismus in der BRD die Theorieentwicklung stets identitären Bedürfnissen untergeordnet. Um noch einmal Robert Kurz zu Wort kommen zu lassen:

> „Die Theorie bekam in Wirklichkeit ihr Recht nicht, weil sie nie als eigengewichtiges Moment sozialer Emanzipationsbewegung anerkannt worden war. Die Linke spielte den Verhältnissen nur die verschiedenen Melodien ihrer eigenen Wunschträume, Willenserklärungen und politischen Fingerübungen vor auf der zum bloßen INSTRUMENT degradierten Theorie." (Kurz 1988, S. 11)

Dementsprechend weiß Alexander Gallas genau, wem er seine Dienste anzubieten hat:

> „Resultat ist, dass wir die Kritik der politischen Ökonomie als Kapitalismuskritik lesen, die sich auf Seiten der Arbeiterklasse positioniert, und deren Kämpfe als potentiellen Entstehungsort antikapitalistischer Bewegungen ausweist." (Gallas 2003, S. 5)

Womit wir wieder in Rothenburg ob der Tauber angelangt wären. Ähnlich wie die DKP, die nie genau weiß, ob sie sich nun dem klassischen Industrieproletariat andienen soll oder doch lieber der Gesamtheit der Lohnabhängigen (da stimmt eben die Quantität wieder), gerät Alexander Gallas allerdings sofort in eine heillose Begriffsverwirrung, sobald er versucht, die sich feindlich gegenüberstehenden Subjekte seiner Zinnsoldatentheorie genauer zu bestimmen. So taumelt er fortwährend begrifflich hin und her:

> „Die *Kapitalisten* affirmieren tendenziell die aus der Kapitalform entspringende Handlungsrationalität, da sie vom Verwertungsdruck, soweit er ihre individuellen Existenzen nicht gefährdet, profitieren und ihn in der Kampfsituation gegen die Ansprüche der *Arbeitenden* verteidigen. Die *Lohnabhängigen* hingegen erleben, wie gesehen, ihre Einordnung in den Produktionsprozess tendenziell als Unterwerfung. Es ist also nicht zu erwarten, dass innerhalb der *Bourgeoisie* eine Position wirkmächtig wird, die auf die Unterbrechung des Kapitalkreislaufes zielt. Dagegen lässt der Klassenkampf auf Seiten des *Proletariats* Ansätze einer antikapitalistischen Subjektivität entstehen: Es muss seine Ansprüche kampfförmig gegen *Unternehmer* durchsetzen(…)" (Gallas 2003, S. 78; Hervorhebungen von mir)

Gallas wird hier wie alle Klassenkampftheologen unweigerlich anachronistisch.

Er weiß schlichtweg nicht wohin mit all jenen, die weder produktive Industriearbeiter noch geschäftsführende Eigentümerunternehmer sind und subsumiert „pi mal Daumen" alle irgendwie untergeordneten Angestellten unter das Proletariat sowie alle irgendwie leitenden Angestellten unter die Bourgeoisie. Dass eine solche Anordnung analytisch vollkommen haltlos ist, müsste er als ausgesprochener Experte für „Lorianismus"-Zuschreibungen eigentlich wissen.

Statt dessen stürzt er sich, von vor seinem geistigen Auge vorbeiziehenden Heroenbildern des Klassenkampfs berauscht, von einer begrifflichen Aporie in die nächste. So sieht er auf der Seite des Proletariats

> „warenförmige Rechtsvorstellungen (...) zerbrechen; und es eignet sich ein Wissen an, das eine selbstbestimmte Produktionsorganisation denkbar erscheinen lässt. Die Produktion ist somit die ‚Sollbruchstelle' der Produktionsweise: Hier sind Kämpfe denkbar, deren Dynamik antikapitalistische Zielsetzungen hervorbringen können; hier kann der Kapitalkreislauf durch kollektives Agieren unterbrochen werden, wie die Kampfform des Streiks demonstriert. Wir stellen fest: Wenn eine Umwälzung des Kapitalismus denkbar ist, dann nur durch die Arbeiterklasse. Sie ist der Kollektivakteur mit potentiell antikapitalistischen Einstellungsmustern, der an einem neuralgischen Punkt in der Produktionsweise situiert ist. (Gallas 2003, S. 78)

Auch hier ist wieder die erschütternde Feststellung zu machen, dass all diese kaum angerissenen Behauptungen in keiner Weise ausgeführt oder gar belegt werden. Sie stehen einfach so zum Verhungern im Raum. Gallas missversteht die Arbeiterklasse als ein „an sich revolutionäres" Kollektivsubjekt, das dem Kapitalismus „eigentlich nicht wirklich" angehört, indem er ihre Formgeprägtheit durch die Arbeit einfach ignoriert. Dass sich die Arbeiterklasse nicht nur in ihrem Namen, sondern auch und gerade in ihren Kämpfen um Anerkennung und um Verbesserungen der Arbeitsbedingungen eben genau über das Arbeiten definiert und so ihre integrale Zugehörigkeit zum warenproduzierenden kapitalistischen System eindrucksvoll bewiesen hat, berührt seine fundamentalpositivistische Gewissheit nicht im geringsten. Ihre Unterwerfung unter die Wert- und Warenform wird bei ihm in plattester Verkürzung zur Unterwerfung unter den ganz äußerlich begriffenen Willen der Unternehmer, wie bei Gallas ja überhaupt der Kapitalismus eine einzige Abfolge von Willensäußerungen rivalisierender bzw. koalierender (Kollektiv-)Subjekte zu sein scheint. Er will die Form vor allem deshalb ignorieren, weil ihm zufolge Arbeit als „Anthropologicum" an sich schon etwas Widerständiges darstellt; übrigens ein typisches Merkmal des gesamten Arbeiterbewegungsmarxismus:

> „Diese Überlegung geht in grundsätzlicher Kritik des Marxismus davon aus, daß eine Aufhebung der warenproduzierenden Gesellschaft nicht dadurch möglich ist, daß eine ‚an sich' schon vorhandene ‚gute' Subjektform sozusagen wachgeküßt und gegen das ‚Schlechte' der kapitalistischen Reproduktion mobilisiert wird. Die Vorstellung vom ‚an sich' schon vorhandenen ontologisch ‚Guten' ist vielmehr Bestandteil der bürgerlichen Aufklärungsillusion. Es gibt innerhalb der warenförmigen Vergesellschaftung kein ‚eigentlich' ganz anderes Subjekt. Vielmehr handelt

> es sich auf der entscheidenden Ebene der gesellschaftlichen Formbestimmung um ein *subjektloses System*, um einen *fetischistischen* Konstitutionszusammenhang. Die revolutionstheoretische Aufgabe besteht daher nicht darin, auf ‚Subjektsuche' zu gehen. Vielmehr wird es nötig, an den lebensgefährlich gewordenen *Bruchstellen kapitalistischer, warenförmiger Vergesellschaftung* auf derjenigen Ebene Subjektivität zu entwickeln und bewußt zu konstituieren, auf der bisher *noch nie* ein Subjekt existiert hat, sondern immer nur eine subjektlose fetischistische Form[9]" (Kurz 1992, S. 138)

Gallas sieht das Problem der subjektlosen Form nicht:

> „Das Ausgehen von der Problematik der Gegliedertheit erlaubt uns somit, eine vollständige Perspektive der Transformation des Kapitalismus zu skizzieren: Die herrschaftliche Verfasstheit der Produktion steht im Widerspruch zu den Potentialen der Produktionstechnik und dem umfassenden Wissen der Produzenten um ihre Anwendung. Die Permanenz des Klassenkampfes macht eine Konstellation zumindest denkbar, in der die Arbeiterklasse den Kapitalkreislauf unterbricht und eine Aneignungsbewegung in Gang bringt, die auf die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und damit auf ihre kollektiv-selbstbestimmte Anwendung zielt. Damit ist die kapitalistische Produktionsweise nicht nur einmalig und entstanden, sondern auch vergänglich." (Gallas 2003, S. 78)

Und so kann Gallas im schönsten 80er-Jahre-DDR-Jargon „resümieren, dass sich die Überlegenheit einer Problematik der Gegliedertheit erneut erwiesen hat" (a.a.O., S. 79), denn „symptomatischerweise attestieren die Wertkritiker (...) ihrem Gegner, sich gesellschaftlich verorten zu können, ohne das selbst zu leisten. Wir haben zu der Vermutung Anlass, dass diese Leerstelle Produkt des Monismus ist und auf ein Problem kritischer Eigenart hinweist." (a.a.O., S. 37)

Wie eine Monstranz trägt Gallas diesen Klassenpositivismus vor sich her, um sich seiner Existenzberechtigung als akademischer Wasserträger der linken Bewegungen zu versichern und so seine „Überlegenheit" über die soziologisch vaterlandslosen Gesellen der Wertkritik zu beweisen. Dabei stört er sich nicht einmal an der Offenlegung krassester innerer Widersprüche. So zitiert er auf Seite 13 zunächst Marx:

> „Aller kapitalistischer Produktion, soweit sie nicht nur Arbeitsprozess, sondern zugleich Verwertungsprozess des Kapitals, ist es gemeinsam, dass nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingung, sondern umgekehrt die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit. Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als Kapital gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt." (Marx 1993, S. 446)

9 Original-Fußnote 24 aus dem zitierten Text: „Freilich stellt sich damit vielleicht auch die Frage nach dem Subjektbegriff überhaupt. Es könnte sein, daß das Verständnis von Subjektivität, wie wir es kennen, als solches an die Warenlogik gebunden ist und deren Aufhebung eine andere Selbstbewußtseins- und Handlungsbestimmung erfordert, die nicht mehr einem äußerlichen, verdinglichenden Objektbezug folgt."

um 26 Seiten später das glatte Gegenteil zu behaupten:

> „Arbeiten bedeutet, ‚Produktionsmittel', d.h. ‚Arbeitsgegenstände' und ‚Arbeitsmittel', mit Hilfe der Arbeitskraft anzuwenden." (Gallas 2003, S.39)

6. Jetzt stellen wir uns mal ganz dumm

Doch offenkundig genügt es Alexander Gallas, gewisse Formalkriterien einzuhalten, zu denen es neuerdings auch gehört, die eine oder andere Gleichung zu Papier zu bringen, ob das nun inhaltlich sinnvoll erscheint oder nicht. Gallas, vollmundig wie auch sonst, erhebt allen Ernstes den Anspruch, die krisentheoretische Argumentation zu formalisieren:

> „Formalisieren wir sein Argument: Der aggregierte Mehrwert einer Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt, nennen wir ihn M, setzt sich aus dem Wert einer Produktenmenge P, die in ihre erweiterte Reproduktion eingeht, und dem Wert einer Produktenmenge U zusammen, die für die toten Kosten der Gesellschaft aufkommt. Gehen wir vom systemischen Normalzustand einer kapitalistischen Gesellschaft, ihrer erweiterten Reproduktion, aus, hat P einen positiven Wert. Es gilt:
>
> $P > 0$
> $\wedge \quad M = P + U \leftrightarrow P = M - U$
> $\rightarrow \quad U < M$ " (a.a.O., S. 47f.)

Bei der hier notierten Gleichung handelt es sich um eine tautologische Identität, aus der sich auch nach ihrer Umstellung oder anderen mathematischen Fingerübungen keinerlei weitergehende Schlüsse ziehen lassen. Es kann also keine Rede davon sein, hier werde ein „Argument" formalisiert. Gallas' eigene Argumentation beruht denn auch gar nicht auf dieser Identität, sondern auf einem Kurzschluss:

> „Die Produktivkraftsteigerung bewirkt also tendenziell die Erhöhung der Mehrwertrate und damit von M." (a.a.O., S. 48)

Hier handelt es sich um den für den akademischen Traditionsmarxismus typischen Denkfehler, die Mehrwertrate isoliert von der Entwicklung der gesamtgesellschaftlichen Wertmasse bzw. Mehrwertmasse zu betrachten. Er führt notwendigerweise dazu, dass Gallas den tendenziellen „Fall der Profitrate" (Marx 1988, S. 249), der durch denselben Prozess hervorgerufen wird, „der die Verwohlfeilerung der Waren im Entwicklungsgang der kapitalistischen Produktionsweise" (ebd.) und somit „eine Veränderung in der organischen Zusammensetzung des zur Produktion der Waren angewandten gesellschaftlichen Kapitals" (ebd.) erzeugt, nicht in Beziehung zum Problem der Wert- bzw. Mehrwertmasse setzt und so als letztlich für den Kapitalismus schlechthin unproblematisch erscheinen lässt, statt herauszuarbeiten, inwiefern sich hier ein grundsätzliches Problem der inneren Schranke des Kapitals

zunächst relativ erweist (Profitrate), bis es sich absolut darstellt (Mehrwertmasse). Das hat aber zur Folge, dass Gallas nicht bemerkt, wie der schöne Mehrwert bei ständig sinkender Wertmasse pro Wareneinheit von den toten Kosten aufgefressen wird, die durch den systemimmanenten Konkurrenzzwang ständig steigen. Denn die gesamtgesellschaftliche Wertmasse kann ja bei ständig steigendem stofflichem Warenausstoß gleich bleiben oder gar sinken, da die erhöhte Produktivität durch Einführung verbesserter Produktionsmaschinen immer nur dann und insoweit eine Erhöhung der gesellschaftlichen Wertmasse bewirkt, als sie qua Verbilligung der Waren zu einer überproportionalen Ausdehnung der Anwendung von Arbeitskraft führt. Weil sich aber dieses neue Niveau qua Konkurrenz sehr schnell gesellschaftlich (und das bedeutet heutzutage: global) als Standard verallgemeinert, entsteht abermals der Anreiz zur Wegrationalisierung der Arbeitskraft, bis schließlich der Punkt erreicht wird, an dem die weitere Produktivkraftsteigerung und Verbilligung der Waren nicht mehr zur erneuten Expansion der Anwendung von Arbeitskraft führt, sondern ein gegenläufiger Prozess einsetzt. Das kann sich Gallas nicht einmal vorstellen, obwohl es heute zur Realität wird.

Infolgedessen gerät Gallas auch bei diesem Versuch, die Wertkritik zu widerlegen, in heillose analytische Verwirrung. Er schreibt:

> „Gehen wir nun über zum Krisenzustand. Die Entwicklungsdynamik der kapitalistischen Produktionsweise führt nach Kurz dazu, dass sie sich nur mehr mangelhaft reproduzieren kann und schließlich zusammenbricht:
> $P' < 0$
> Seine Begründung lautet, dass U ansteigt und damit P unter Null geht. Das Ansteigen von U aber ist keine hinreichende Bedingung dafür, dass P kleiner ist als Null." (Gallas 2003, S. 49)

Das ist grober Unfug, den Gallas der krisentheoretischen Argumentation von Kurz einfach unterschiebt[10]. P repräsentiert selbstverständlich weiterhin einen positiven Wert, der allerdings durch die tendenzielle Steigerung der Produktivkraft gegen Null

10 Gallas' Verwirrung scheint sich gleich auf zwei kategoriale Ebenen der spätkapitalistischen Krise zu beziehen. Die erste Ebene ist die Entsubstantialisierung des Werts in der produktiven Arbeit selbst: immer mehr Einsatz von Maschinen (die nur Wert übertragen, keinen neuen Wert schaffen) bei immer weniger Arbeits-Einsatz (organische Zusammensetzung des Kapitals) führt dazu, dass durch ständige Erhöhung der Produktivität immer mehr Produkte mit immer weniger Arbeit produziert werden, wobei pro Produkt immer weniger Wert dargestellt wird, bis der Wert nur noch in homöopathischer Dosis existiert und sich die auf dem Wert beruhende Produktionsweise ad absurdum führt. Kapitalistisch geht es natürlich nur um den Mehrwert, aber auch der muss ja absolut steigen und ist an die Wertschöpfung insgesamt gebunden (es kann nicht die Wertschöpfung als ganze beliebig fallen und der Mehrwert dennoch beliebig steigen). Historisch wurde die Entwertung durch Erweiterung kompensiert: weniger Wert pro Produkt wurde dadurch kompensiert, dass qua Verbilligung die Produktion so weit ausgedehnt werden konnte (Auto als Zentralbeispiel), dass unter dem Strich sogar mehr Arbeitskraft eingesaugt wurde. Dies wird von den Traditionsmarxisten einfach hochgerechnet bzw. als ewig gültiger Mechanismus bestimmt, während es in Wirklichkeit nur historisch begrenzt für die Aufstiegsepoche des Kapitals gültig ist. Heute in der 3. industriellen Revolution erlischt dieser Kompensationsmechanismus; durch Anwendung der Mikroelektronik wird mehr Arbeitskraft überflüssig, als durch Erweiterung qua Verbilligung reabsorbiert werden

tendiert.[11] Durch das unverhältnismäßige Anwachsen von U wird jedoch das Geld, dessen Substanz nur P darstellen kann, kreditär und damit inflationär aufgebläht und auf diese Weise zunehmend prekär (siehe Kurz 1995, S. 26ff.).

Gallas jedoch kann oder will diesen Zusammenhang nicht begreifen. Für ihn ergibt sich „offensichtlich nur ein Ansteigen von U. U kann aber beliebig hoch steigen, solange M zumindest ebenso hoch steigt."[12] (Gallas 2003, S. 50) Dies ist natürlich die logische Folge seines Kurzschlusses, dass mit der Mehrwertrate auch die Mehrwertmasse steigen müsse. Da er aber seinen Denkfehler nicht erkennen kann, resümiert er zufrieden:

> „Folglich kann das Anwachsen von U allein keine Zusammenbruchsdynamik begründen. Die Annahme der Krisis, der Kapitalismus gerate notwendig in eine finale Krise, erweist sich als beliebige Behauptung, die ähnlich theoretisch fundiert ist wie die Aussage, Gott habe in sechs Tagen die Welt erschaffen." (ebd.)

Das erinnert an Zlatkos Triumphpose über Shakespeare, den er deshalb als irrelevant betrachtet, weil er ihn nicht kennt, was auf die Frage zurückverweist, wie ernsthaft dieser „Versuch einer Kritik der Wertkritik" eigentlich sein soll. Einen Hinweis gibt jedenfalls Gallas' Unredlichkeit im Umgang mit der ihm vorliegenden wertkritischen Literatur. So meint er:

> „Schließlich kann mit Verweis auf Marx' Theorem von der Produktivkraftentwicklung sogar auf eine Gegentendenz zur Steigerung von U verwiesen werden: Wenn der Arbeitsaufwand zur Herstellung eines Produkts mit der Entwicklung des Kapitalismus tendenziell sinkt, gilt das eben auch für diejenigen Produk-

kann. Hat sich das Problem in der kapitalistischen Geschichte vor allem relativ gezeigt, als tendenzieller Fall der Profitrate, so zeigt es sich nun absolut, nämlich als absoluter Fall der Mehrwertmasse (was vorher nur kurzzeitig in den Krisen erschien).

Die zweite Ebene ist die Ausdehnung der unproduktiven Arbeit (tote Kosten, faux frais bei Marx) durch Ausdehnung der sachlich notwendigen Rahmenbedingungen für ständig erweiterte kapitalistische Reproduktion, deren Betrieb selbst keinen Wert schafft, sondern im Gegenteil einen Abzug vom neugeschaffenen Wert darstellt: sowohl betriebswirtschaftlich (Personalverwaltung, Marketing, Forschung usw., begrifflich: von Lohnarbeitern verrichtete Kapitalfunktionen) als auch gesamtgesellschaftlich (Infrastrukturen, Staatsverwaltung usw.). Es steigt also nicht nur der Einsatz von Maschinen oder überhaupt Sachkapital in der produktiven Arbeit, sondern gleichzeitig steigt auch die notwendige unproduktive Arbeit für die kapitalistischen Rahmenbedingungen; d.h. die produktive Arbeit vermindert sich durch Verwissenschaftlichung usw., während die unproduktive Arbeit aus demselben Grund zunimmt. Während die Wert- und Mehrwertproduktion zuerst relativ und schließlich absolut sinkt, steigt gegenläufig der Anteil unproduktiver Arbeit bzw. toter Kosten, der Abzug vom Neuwert ist. Von daher erklärt sich also die Potenzierung der Krise.

11 Dies ist Folge der Unmöglichkeit, die immer weiter wachsende Warenmenge, die eine gleichbleibende oder gar abnehmende gesellschaftliche Wertmasse repräsentiert, dauerhaft verkaufen zu können in einer Welt, die jetzt bereits keinen Spielraum mehr für eine weitere absolute Ausdehnung der Wertvergesellschaftung bietet und in der immer größere Bevölkerungsmassen dauerhaft von den Geld- und Warenströmen abgeschnitten sind.

12 Gallas setzt also das Ansteigen bzw. die Möglichkeit zum ständigen Ansteigen von M als Axiom, ohne zu reflektieren, ob dies dauerhaft überhaupt möglich ist.

te, deren Wert U ausmacht (vgl. Heinrich 1999a). Symptomatisch für die fehlende theoretische Fundierung der Zusammenbruchsthese der Krisis ist, dass sich Kurz dieses Einwands offesichtlich bewusst ist, ihn jedoch lediglich dadurch zu entkräften versucht, dass er seine Bedeutungslosigkeit behauptet: ‚Durch betriebswirtschaftliche Auslagerung und damit verbundene Rationalisierung von betrieblichen »Gemeinkosten« kann zwar eine Kostensenkung der unproduktiven Arbeit erzielt werden; diese wird jedoch bei weitem überkompensiert durch die totale strukturelle Expansion dieser »sachlich« notwendigen, jedoch substantiell nicht mehrwertproduzierenden Sektoren.'" (ebd.; Robert-Kurz-Zitat aus: Kurz 1995, S. 39)

Was Gallas jedoch – offenbar im Vertrauen darauf, dass die Adressaten seines als Magisterarbeit verkleideten politischen Pamphlets schon nicht so genau nachschlagen werden – hier unterschlägt, ist die Konkretisierung, die Robert Kurz in der genannten Stelle dem zitierten Befund beifügt:

> „Die kommerziellen, monetären und juristischen Transaktionskosten, die sekundären Kosten des unproduktiven Luxuskonsums, die Verwaltungskosten, die gesamtgesellschaftlichen Voraus- und (sozial-ökologischen) Folgekosten sowie die Kosten für die allgemeinen Rahmenbedingungen und für die Logistik der eigentlichen Mehrwertproduktion beginnen diese so stark zu überwuchern, daß sie daran zu ersticken beginnt." (Kurz 1995, S. 39)

7. Die Maske fällt – Der Blick in den Spiegel

Nach all dem kann auch Alexander Gallas nicht mehr anders als in den Spiegel zu blicken, auch wenn er meint, seine Worte beträfen die WertkritikerInnen:

> „Marx als Monisten zu lesen führt dazu, dass man die Kritik der politischen Ökonomie zu einem geschlossenen System macht, dessen Bewegung einer feststehenden Logik folgt." (Gallas 2003, S.80)

Eben. Folglich kann der Traditionsmarxismus als Monismus der Klassenkampftheologie gar nicht anders als sich zum unkritischen theoretischen Hanswurst sozialer Bewegungen zu machen. Gallas formuliert dies in wünschenswerter Deutlichkeit und altbekannter positivistischer Manier:

> „Nicht die Theorie ist der Entstehungsort nicht-fetischistischer Subjektivitätsformen, sondern die Produktion, aus deren konfliktiver Verfasstheit sie entspringen." (a.a.O., S. 81)

Entsprechend sieht Gallas' Urteil über die klassenmäßig vaterlandslosen Gesellen der Wertkritik folgendermaßen aus:

> „Sie können sich auf keine vorhandenen politischen Akteure beziehen." (Gallas 2003, S. 80)

Ein Befund, den die Wertabspaltungs-KritikerInnen gerne bestätigen werden. Wie bereits oben schon einmal dargelegt, ist die „Subjektsuche" nicht Angelegenheit der Wertabspaltungs-Kritik; die fundamentale Kritik sowohl der Wertvergesellschaftung als auch der geschlechtlichen Abspaltung, der bürgerlichen Aufklärung wie auch der Subjektform erfordert von jeder und jedem, die diese Kritik nachvollziehen wollen, die rückhaltlose Reflexion und Kritik gerade auch der eigenen persönlichen Verfasstheit in der kapitalistischen Gesellschaft. Eine positivistische Ontologie irgendeines a priori „wertabspaltungs-kritischen Subjekts" verbietet sich somit von vornherein. Deshalb, vermutlich selber überrascht über die völlige Wirkungslosigkeit seines ausnahmsweise einmal richtigen Verdiktes, muss Gallas schnell noch einmal nachlegen:

> „Der wertkritische Monismus läuft auf eine inkonsistente Zwei-Welten-Lehre hinaus: In der Welt der Praxis bewegt sich eine verblendete Masse, in der Welt der Theorie eine Handvoll aufrechter Nicht-Verblendeter. Damit gilt Marxens Epistemologie der Praxis nur für einen Teil der Akteure im Kapitalismus. Die Theoretiker sind von ihr offensichtlich ausgenommen, weil sie den Fetischismen nicht anheim fallen. Sie schweben somit gottesgleich über den Verhältnissen, um sie von außen zu beschreiben.
> Uns interessiert die politische Dimension dieser Anordnung. Antikapitalistische Politik kann in ihr nur als Aufklärung gedacht werden: Der Theoretiker spekuliert über die Potentiale der Technik, berichtet den Verblendeten davon und versucht somit, die fetischisierten Hirne durch das Licht seiner Erkenntnis aus ihrem Dünkel zu erlösen. (...)
> Der Monismus läuft auf eine Konzeption von Politik hinaus, die den herrschaftskritischen Anspruch der Wertkritik konterkariert: Sie basiert auf einer Arbeitsteilung, innerhalb derer den Theoretikern auf Grund ihres überlegenen Wissens die Führungsrolle zufällt." (a.a.O., S. 80f.)

Dieser aus der Luft gegriffene und unbelegte Vorwurf beweist einmal mehr, wie wenig sich Gallas um eine seriöse wissenschaftliche Auseinandersetzung schert. Die Wertabspaltungs-Kritik ist sich über die historische Bedingtheit ihrer eigenen Existenz wie auch ihrer Voraussetzungen vollständig im Klaren, wie Claus Peter Ortlieb exemplarisch verdeutlicht:

> „Kritische Gesellschaftstheorie hat die bürgerliche Gesellschaft zu ihrem Gegenstand, der zugleich ihren historischen Kontext und die Bedingung bildet, der sie ermöglicht. Sie ist insofern selbst Bestandteil ihres Untersuchungsobjekts. Die strikte Trennung von Subjekt und Objekt, wie sie etwa die Naturwissenschaften kennzeichnet, ist daher schon aus der Logik der Sache heraus nicht möglich. Das heißt aber auch, dass eine Gesellschaftstheorie, die kritisch sein will, selbstreflexiv sein muss. Eine Arbeitsteilung zwischen Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie kann es hier nicht geben.
> Kritische Gesellschaftstheorie ist Kritik der bürgerlichen Gesellschaft mit deren eigenem Instrumentarium. Sie untersucht und erklärt die Realität, die Ideale und das Denken der kapitalistischen Gesellschaft und weist sie, damit aber zu-

gleich sich selbst, als historisch spezifisch, an die besondere Gesellschaftsform gebunden aus. Der Standpunkt ihrer Kritik kann daher kein transhistorischer, ontologischer sein, ist doch Bestandteil ihrer Analyse gerade der Nachweis, dass es einen solchen Standpunkt, von wenigen biologischen Gegebenheiten einmal abgesehen, nicht gibt.
Es sind die immanenten Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft selbst, die radikale Kritik ermöglichen. Dabei geht es nicht einfach darum, die Realität dieser Gesellschaft mit ihren Idealen zu konfrontieren. Radikale, an die Wurzeln gehende Kritik weist vielmehr auch die bürgerlichen Ideale (etwa die von Freiheit und Gleichheit) als der Warenform verhaftet aus, von der sie gleichwohl notwendig negiert werden müssen." (Ortlieb 2000, S. 10)

Wie sich erweist, treffen Gallas' Anwürfe eher auf ihn selber zu, da er über die falsche Ontologisierung der Arbeit als anthropologische Konstante die bewusste Teilnahme der Arbeiterklasse an der Verwertung des Werts leugnet und sie des Kapitalismus teilweise enthebt.

Doch wie schon allzu oft zuvor ignoriert Gallas Beweise für die Haltlosigkeit seiner Anwürfe und gräbt dafür lieber krampfhaft im Textarchiv der wertkritischen Embryonalphase nach Belegen für seine abseitigen Vorhaltungen:

> „Die Zwei-Welten-Trennung drückt sich darin aus, dass die Erkenntnisse der Theoretiker zum Produkt von Geistesblitzen erklärt werden, während die der Praktiker aus den von ihnen geführten Kämpfen entspringen." (Gallas 2003, S. 81)

Da er aber auch dort nicht fündig wird, greift er schließlich, die letzten akademischen Skrupel über Bord werfend, nach dem nächstbesten Textausschnitt (wird schon keiner so genau lesen!), von dem er glaubt, dass er schon irgendwie passt (Kurz 1988, S. 64f.):

> „Die wissenschaftliche Auseinandersetzung in der neuen bürgerlichen Gesellschaft um ihr eigenes Wesen, ihre Logik und ihre weitere Entwicklung brachte den Marxismus als Strömung des theoretischen Denkens hervor; die Protagonisten dieser Strömung waren also auch wirklich in erster Linie Theoretiker und nicht etwa Agitatoren – ebensowenig konnten sie sich platt positiv-instrumentalistisch auf vorgegebene gesellschaftliche Praxis-Formen als ‚wissenschaftliche Hilfskräfte' beziehen. Sie mussten vielmehr gerade umgekehrt in ihrer Theoriebildung alle vorgefundenen Formen radikal kritisieren und ‚gegen den Strom' schwimmen auf der Ebene der Theorie selber. Umgekehrt brachten auch die ‚Bewegungen' selber ihre eigenen Protagonisten und Aktivisten hervor, die sich aus ihrer praktischen Erfahrung heraus zunehmend weniger mit der falschen Unmittelbarkeit des bloß empirischen Interesses begnügen konnten, sondern mit der sich immer stärker aufherrschenden Frage nach dem Wesen und der Entwicklung dieser Gesellschaft sowie nach Weg und Ziel ihrer eigenen Bewegung auf die Sphäre der Theorie verwiesen wurden, auf die theoretische Erklärung und theoretische Auseinandersetzung. Weder die Aktion noch das empirische Interesse aus sich heraus schufen die historische Identität der Bewegung; vielmehr musste der ‚Blitz der Idee' ein-

schlagen in Gestalt einer konkretisierten revolutionären Theorie auf der Höhe der Zeit, die programmatisch vermittlungsfähig war und die ‚Verhältnisse zum Tanzen' bringen konnte durch das ‚Vorspielen' von deren eigener Melodie."

Nun, was steht denn in dieser von Gallas inkriminierten Textpassage? Doch nichts anderes als dass für eine Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft zunächst die Theorie wieder in ihr Recht gesetzt werden muss und nicht länger als Dienstmagd den sozialen Bewegungen unterworfen werden darf.

Am Ende bleibt festzuhalten, dass Gallas bei seiner Analyse der Wertkritik höchst selektiv verfährt. Er pickt sich heraus, was ihm ins Konzept passt und lässt es dabei an Sorgfalt mangeln. Ein weiteres Mal verstrickt sich hier eine bestimmte Variante des überlebten Traditionsmarxismus in ein Rückzugsgefecht. Gallas' Arbeit ist ein weiterer Hinweis darauf, dass sich wertkritische Ansätze im akademischen Betrieb nicht einfach ignorieren lassen, wie dies noch vor einiger Zeit möglich war.

Literatur

Gallas 2003: Alexander Gallas: Marx als Monist? Versuch einer Kritik der Wertkritik. Magisterarbeit zum Thema „Die Marxrezeption der Wertkritik". Freie Universität Berlin, 15.04.2003. In: http://userpage.fu-berlin.de/~stuetzle/kapitallesen/gallas-monist.pdf

Krätke: Michael R. Krätke: Antonio Gramscis Beiträge zu einer Kritischen Ökonomie. In: http://www.glasnost.de/autoren/kraetke/gramsci.html

Kurz 1987: Robert Kurz: Abstrakte Arbeit und Sozialismus. Zur Marx'schen Werttheorie und ihrer Geschichte. In: Marxistische Kritik Nr. 4, Erlangen 1987

Kurz 1988: Robert Kurz: Auf der Suche nach dem verlorenen sozialistischen Ziel. Manifest für die Erneuerung revolutionärer Theorie. Erlangen 1988

Kurz 1992: Robert Kurz: Geschlechtsfetischismus. Anmerkungen zur Logik von Weiblichkeit und Männlichkeit. In: Krisis 12, Bad Honnef 1992

Kurz 1995: Robert Kurz: Die Himmelfahrt des Geldes. Strukturelle Schranken der Kapitalverwertung, Kasinokapitalismus und globale Finanzkrise. In: Krisis 16/17, Bad Honnef 1995

Kurz 2004: Robert Kurz: Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit". In: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 1. Bad Honnef 2004

Marx 1974: Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf, Berlin 1974

Marx 1988: Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion (MEW 25, 14. Auflage). Berlin 1988

Marx 1993: Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals (MEW 23, 18. Auflage). Berlin 1993

Ortlieb 2000: Claus Peter Ortlieb: Gesellschaftskritik als Erkenntniskritik. Anmerkungen zu der Frage, warum Kritik der Theorie bedarf und wo deren Grenzen liegen. In: Streifzüge 3/2000, Wien 2000

Scholz 1992: Roswitha Scholz: Der Wert ist der Mann. Thesen zur Wertvergesellschaftung und Geschlechterverhältnis. In: Krisis 12, Bad Honnef 1992

Robert Kurz

DIE SUBSTANZ DES KAPITALS

Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung.

Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitsontologischen marxistischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik

„Zusammenbruchstheorie" als Reizwort und Fälschungsbegriff der marxistischen Theoriegeschichte

Es gibt nur eines, was den traditionellen Marxismus vielleicht noch mehr auf die Palme bringt als die Kritik der „Arbeit", und das ist die Zusammenbruchstheorie. Beides steht auch in einem direkten Zusammenhang. Eine radikale Kritik der Arbeitsabstraktion bedingt eine radikale Krisentheorie und umgekehrt. Wenn abstrakte Arbeit die Substanz des Kapitals bildet, und wenn damit jede Arbeitsontologie ausgeschlossen ist, weil die Arbeitsabstraktion als „gesellschaftliche Allgemeinheit" eben nur für die eine, historisch-spezifische Gesellschaftsform in dieser Weise gültig ist, dann können Krise und absolute historische Schranke des Kapitals nur darin bestehen, dass in einem inneren Widerspruchsmechanismus der kapitalistische Verwertungsprozess die Arbeit aus sich selbst herausnimmt, sie „überflüssig" macht: Insofern „entsubstantialisiert" sich das Kapital selbst, der Wert wird entwertet, und damit ist eine absolute innere Schranke nicht nur logisch gesetzt, sondern sie muss auch historisch-empirisch erscheinen.

Bevor das Problem der Entsubstantialisierung jedoch als solches entwickelt werden kann, müssen erst einmal die ideologischen Barrieren durchbrochen werden, die der gewöhnliche Marxismus in allen seinen Varianten (vom traditionellen oder Arbeiterbewegungsmarxismus bis zur westlichen neuen Linken seit den sechziger Jahren, von den orthodoxen bis zu den „undogmatischen" und postmodernen Positionen) gegen die Theorie einer solchen objektiven und absoluten inneren Schranke der Kapitalverwertung errichtet hat. Was sind die Steine des Anstoßes, die immer wieder zu heftigen Abwehrreaktionen gegen

diesen Gedanken führen, wobei diese Abwehr heute allerdings gleichzeitig einer Realitätsverweigerung gleichkommt?

Es geht die Fama, der alte orthodoxe Marxismus sozialdemokratischer und leninistischer Prägung sei selber einer „objektivistischen Zusammenbruchstheorie" aufgesessen, und diese sei sowohl theoretisch als auch historisch-empirisch widerlegt. Deshalb brauche man sich damit nicht mehr ernsthaft befassen; und wer heute noch so etwas vertrete, müsse der haltlosen Spekulation, der „Esoterik" und der Unseriosität bezichtigt werden. Typisch in dieser Hinsicht sind etwa die Auslassungen von Michael Heinrich in seiner (bereits im ersten Teil dieser Studie erwähnten) Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie. Dort behauptet er ohne Belege oder auch nur Verweise: „Weit verbreitet war in der Geschichte der Arbeiterbewegung die Vorstellung, dass die ökonomischen Krisen schließlich zum Zusammenbruch des Kapitalismus führen würden, dass der Kapitalismus seiner ‚Endkrise' entgegenstrebe. Aus dem ‚Kapital' wurde eine ‚Marxsche Zusammenbruchstheorie' herausgelesen" (Heinrich 2004, 176).

Diese Behauptung ist schlicht falsch und lässt sich aus der Geschichte der alten Arbeiterbewegung nicht belegen. Der positivistisch missverstandene Begriff einer „Naturgesetzlichkeit" der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer kategorialen Bewegung bzw. Entwicklung bildete zwar stets einen allgemeinen Hintergrund der traditionsmarxistischen Vorstellungen; darin spielte die Idee eines objektiven ökonomischen Zusammenbruchs jedoch keine Rolle, jedenfalls keine *theoretische* im Sinne einer systematischen Begründung. Die Objektivität der Krise kam überhaupt nur auf der historisch-empirischen Ebene vor, nicht auf der kategorialen; also höchstens im Sinne eines Erfahrungshintergrunds, der mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie nur in Form von vagen, eher assoziativen Metaphern („Krach", „Kladderadatsch" usw.) verbunden war. Eine bedeutende Rolle spielte dabei die Erfahrung der Großen Depression von 1873 bis 1879 (Gründerzeitkrise), die in eine lange Stagnation bis etwa 1895 auslief. Nirgendwo verdichtete sich jedoch die damit verbundene arbeiterbewegungsmarxistische Debatte und Metaphorik zu einer dezidierten „Zusammenbruchstheorie", die „aus dem ‚Kapital' herausgelesen" worden wäre.

Das bestätigt trotz Einschränkungen auch die (selber nicht krisentheoretisch motivierte) Untersuchung von Rudolf Walther über die damaligen einschlägigen Vorstellungen in der Sozialdemokratie: „Die oft relativ klare Distanzierung der Theoretiker von Zusammenbruchstheorien darf nicht zu dem nahe liegenden Schluss führen, diese Theorien hätten demnach überhaupt keine Rolle gespielt… Für die Theoretiker bestand durchaus die Versuchung, die wechselvolle Entwicklung des Kapitalismus zwischen 1890 und 1914 ein für allemal in einer Zusammenbruchstheorie einzufrieren, und deshalb bildete die Zusammenbruchstheorie ein permanentes Problem, an dem sich die Theoretiker der Arbeiterbewegung bewusst oder unbewusst abarbeiteten. Dass die wenigsten von ihnen einer Zusam-

menbruchstheorie verfielen und dass ihre Konzeptionen also auch nicht mit dem Hinweis auf sie erklärt werden können, ist ein Hauptergebnis der vorliegenden Arbeit" (Walther 1981, 28 f.). Walthers Ausdrucksweise ist zwar etwas ungenau, weil er den Begriff einer „Theorie" hier synonym setzt mit vagen Vorstellungen und sogar „unbewussten" und unaufgearbeiteten Problemen etc. Aber die Schlussfolgerung ist eindeutig: Eine ausgearbeitete Zusammenbruchstheorie hat es in der klassischen marxistischen Arbeiterbewegung vor der Jahrhundertwende nicht gegeben. Sie verblieb im virtuellen Status einer unklaren „Versuchung", wie sie aus den Widersprüchen in der Rezeptionsgeschichte der Marxschen Theorie resultierte; aber zu einer Realisierung dessen, was Heinrich behauptet, ist es nicht gekommen.

Der Terminus „Zusammenbruchstheorie" hatte als solcher nie einen positiven, sondern von Anfang an einen negativen Status; eingeführt wurde er nämlich in polemischer Absicht von Eduard Bernstein, dem Promoter des sogenannten „Revisionismus", um gegnerische Positionen der „Orthodoxen" zu diskreditieren. In seiner 1896-1898 in der „Neuen Zeit" erschienenen Artikelserie „Probleme des Sozialismus" findet sich auch ein Aufsatz „Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft" mit dem Untertitel „Die Zusammenbruchstheorie und die Kolonialpolitik" (Bernstein 1897/98, zit. nach: Friedemann 1977, 377). Als Referenz dient aber nichts, was auch nur entfernt als „Theorie" bezeichnet werden könnte, die aus dem Marxschen Werk „herausgelesen" worden wäre, sondern einzig und allein eine Resolution des Londoner Internationalen Sozialistenkongresses von 1896. Dort heißt es: „Die ökonomische Entwicklung ist gegenwärtig schon so weit vorgeschritten, dass eine Krisis bald eintreten kann. Der Kongress fordert daher die Arbeiter aller Länder auf, die Leitung der Produktion zu erlernen, um als klassenbewusste Arbeiter die Leitung der Produktion zum Wohl der Gesamtheit übernehmen zu können" (zit. nach: Bernstein, a.a.O., 378). In der Folge leitet Bernstein aus diesen beiden Sätzen die Behauptung ab: „So hat sich denn in der Sozialdemokratie die Überzeugung eingebürgert, dieser Weg der Entwicklung sei unvermeidliches Naturgesetz, die große, allumfassende wirtschaftliche Krisis der unumgängliche Weg zur sozialistischen Gesellschaft" (a.a.O., 379).

Aber Bernstein desavouiert den Begriff der „Zusammenbruchstheorie" selbst, wenn er diesen vom landläufigen Krisenbegriff abgrenzen und überhöhen will: „Es könnte nun erwidert werden, daß, wenn man von dem Zusammenbruch der gegenwärtigen Gesellschaft spricht, man dabei mehr im Auge hat als eine verallgemeinerte und gegen früher verstärkte Geschäftskrisis, nämlich einen totalen Zusammenbruch des kapitalistischen Systems an seinen eigenen Widersprüchen. Aber diese Vorstellung ist durchaus nebelhaft (!) und übersieht ganz die großen Unterschiede in der Natur und dem Entwicklungsgang der verschiedenen Industrien und ihre sehr verschiedene Fähigkeit, die Gestalt von öffentlichen Diensten

anzunehmen. Ein annähernd gleichzeitiger völliger Zusammenbruch des gegenwärtigen Produktionssystems wird mit der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft nicht wahrscheinlicher, sondern unwahrscheinlicher…" (a.a.O., 387 f.). Indem Bernstein an dieser (unterstellten) Position kritisiert, dass sie „durchaus nebelhaft" sei, dementiert er unfreiwillig ihren Charakter als begründete und in ihren Begründungen widerlegbare Theorie.

Tatsächlich kann der seitherige Rekurs auf die angebliche Zusammenbruchstheorie des traditionellen Marxismus stets nur bestimmte Schlagworte anführen, zu denen zwar gelegentlich auch der Terminus „Zusammenbruch" gehört; aber nicht anders als in der bürgerlichen Theorie und Presse auch, nämlich stets nur auf temporäre Geschäftskrisen als zyklische Absatzkrisen (so etwa bei Heinrich Cunow) oder einzelne Crashs von Banken usw. bezogen, nicht auf eine objektive und absolute innere Schranke der Produktionsweise als solcher. Die Bezeichnung „Theorie" hat allein Bernstein angehängt, weil er einen Popanz brauchte.

Das wird ihm auch unter die Nase gerieben von Karl Kautsky, dem Vertreter der damaligen „Orthodoxie": „Eine besondere ‚Zusammenbruchstheorie' ist von Marx und Engels nicht aufgestellt worden. Das Wort stammt von Bernstein…" (Kautsky 1899/1979, 42). Ebenso wird die Zuschreibung für den Marxismus der Sozialdemokratie zurückgewiesen: „In offiziellen Äußerungen der deutschen Sozialdemokratie wird Bernstein vergeblich nach einer Behauptung suchen, die irgendwie im Sinne der von ihm vorgetragenen Zusammenbruchstheorie lautet. In dem Passus des Erfurter Programms, der von den Krisen handelt, steht kein Wort von Zusammenbruch. Aber es dürften auch kaum Reden oder Zeitungsartikel deutscher Parteigenossen zu finden sein, in denen mit Bestimmtheit behauptet würde, eine Geschäftskrisis werde die soziale Revolution einleiten, oder das Proletariat könne nur während einer Geschäftskrisis die politische Macht erobern" (Kautsky, a.a.O., 43).

Die Sache ist klar: Aus Marx und Engels wurde im gesamten Marxismus vor 1900 gerade keine Zusammenbruchstheorie „herausgelesen", in Reden oder Zeitungsartikeln wurde keine solche Theorie behauptet, schon gar nicht wurde sie von irgendjemand als solche formuliert und begründet. Das Ergebnis ist verblüffend: Das Phantom der Zusammenbruchstheorie, von Bernstein in denunziatorischer Absicht erfunden, ist in mehr als hundert Jahren marxistischer Theoriegeschichte von unterschiedlichsten Positionen aus mit derselben denunziatorischen Absicht gegen die jeweiligen Gegner in Stellung gebracht worden; von Revisionisten ebenso wie von Orthodoxen, von Leninisten, Ultralinken, Spontaneisten usw. bis hinauf zur postmodernen Linken. Auf dieser Geisterbahn ist die von Michael Heinrich installierte Ecke eine relativ bescheidene und nur eine von vielen. Aber noch immer lässt sich die Linke damit gern zum Gruseln bringen, obwohl das Gespenst schon ausgeleiert ist bis zur Lächerlichkeit.

Dass es eine arbeiterbewegungsmarxistische Zusammenbruchstheorie gar

nicht geben kann, liegt auf der Hand. Denn eine solche Theorie müsste *substantiell* sein, und die Substanz des Kapitals ist laut Marx nun einmal die Arbeit. Für den arbeitsontologisch fundierten traditionellen Marxismus stellt die Arbeit aber gerade nicht die Substanz des Kapitals, sondern die (ontologische) Basis der Emanzipation dar; die daraus resultierende Ungereimtheit kann nur scheinbar und rabulistisch überwunden werden, indem der Marxsche Terminus der abstrakten Arbeit abdifferenziert wird von „Arbeit überhaupt", obwohl darin ja nur die moderne reale Arbeitsabstraktion nominalistisch wiedererscheint. Das Terrain ist immerhin begrifflich sumpfig genug, dass der Traditionsmarxismus lieber einen Bogen darum macht und dem Problem eher ausweicht (vgl. dazu die Erörterung im ersten Teil).

Eine substantielle Krisentheorie ist von dieser Position aus eine logische Unmöglichkeit, eine Zusammenbruchstheorie nur an den Haaren herbei zu ziehen. Der Begriff der Krise ist damit so beschränkt wie der Begriff der Kritik: Beides kann sich gleichermaßen in letzter Instanz nur auf die Ebene der *Zirkulation* beziehen; die Kritik bleibt stehen auf der Ebene der Verteilung innerhalb der Form des abstrakten Reichtums (Einklagen des „vorenthaltenen Mehrwerts" etc.), die Krise erscheint lediglich als Resultante der „Anarchie des Marktes". Und soweit dennoch theoretisch darüber hinausgegangen wird, fällt das ängstliche Bemühen auf, die Grenzen der Arbeitsontologie nicht zu überschreiten.

Verkürzte Zusammenbruchstheorien als marxistische Minderheitsposition in der Weltkriegsepoche I: Rosa Luxemburg

So etwas wie ausgearbeitete Zusammenbruchstheorien hat es im Horizont des Arbeiterbewegungsmarxismus erst sehr spät, nämlich im Kontext der Epoche von Weltkriegen und Weltwirtschaftskrise im 20. Jahrhundert gegeben, und auch da nur extrem minoritär und gegen den Mainstream des marxistischen Denkens. Faktisch handelt es sich allein um die krisentheoretischen Ansätze von Rosa Luxemburg und Henryk Grossmann, die denn auch von der überwältigenden Mehrheit ihrer marxistischen Zeitgenossen weidlich abqualifiziert wurden. Beide kommen nicht an eine substantielle Krisentheorie heran und bieten daher ihren Kontrahenten genügend Ansatzpunkte der Kritik.

Bei Rosa Luxemburg ist es von vornherein klar, dass ihre Überlegungen zur inneren Schranke der kapitalistischen *Produktionsweise* sich nur auf die kapitalistische *Zirkulationsweise* beziehen. Was sie vorlegt, ist eine Krisentheorie nicht der Produktion, sondern der „Realisation" des Mehrwerts, die ja in der Zirkulation (durch Verkauf der Waren auf dem Markt) vor sich gehen muss. Luxemburg greift dabei ein Argument auf, das Heinrich Cunow schon 1898 im Kontext der Bernstein-Debatte kurz und vage angerissen hatte, allerdings ohne daraus eine

Zusammenbruchstheorie zu konstruieren. Die *Produktion* des Mehrwerts erklärt sie in ihrem Buch „Die Akkumulation des Kapitals" sogar ausdrücklich für unproblematisch: „Mit der Entwicklung des Prozesses, der sich im Fall der Profitrate ausdrückt, schwillt die Masse des so produzierten Mehrwerts ins Ungeheure" (Luxemburg 1970/1923 bzw. 1912, 267).

Die Schranke des Kapitals, so fährt sie fort, liege auf einer anderen Ebene: „Nun kommt der zweite Akt des Prozesses. Die gesamte Warenmasse, das Gesamtprodukt, sowohl der Teil, der das konstante und variable Kapital ersetzt wie der den Mehrwert darstellt, muss verkauft werden. Geschieht das nicht, oder nur zum Teil, oder nur zu Preisen, die unter den Produktionskosten stehen, so ist der Arbeiter zwar exploitiert, aber seine Exploitation realisiert sich nicht als solche für den Kapitalisten, kann mit gar keiner oder nur mit teilweiser Realisation des abgepreßten Mehrwerts, ja, mit teilweisem oder ganzem Verlust seines Kapitals verbunden sein. Die Bedingungen der unmittelbaren Exploitation und die ihrer Realisation sind nicht identisch. Sie fallen nicht nur nach Zeit und Ort, sondern auch begrifflich auseinander. Die einen sind nur beschränkt durch die Produktivkraft der Gesellschaft, die anderen durch die Proportionalität der verschiedenen Produktionszweige und durch die Konsumtionskraft der Gesellschaft. Diese letztere ist aber bestimmt weder durch die absolute Produktionskraft noch durch die absolute Konsumtionskraft, sondern durch die Konsumtionskraft auf Basis antagonistischer Distributionsverhältnisse, welche die Konsumtion der großen Masse der Gesellschaft auf ein nur innerhalb mehr oder minder enger Grenzen veränderliches Minimum reduziert" (a.a.O., 267).

Ganz wie der übrige Traditionsmarxismus sieht also Rosa Luxemburg das Übel nicht in der Form des abstrakten Reichtums selbst, in der Warenform oder Wertvergesellschaftung, sondern nur in der „antagonistischen Distribution" innerhalb dieser nicht explizit in Frage gestellten Form. Krisentheoretisch wird daraus das Problem der Realisation des von der Produktionsseite her scheinbar unerschöpflichen Mehrwerts in der Zirkulation, weil das kapitalistische Distributionsverhältnis die Kaufkraft der Massen systematisch beschränkt. Der Selbstwiderspruch des Kapitals, der schließlich laut Luxemburg zur Zusammenbruchstendenz führen soll, ist für sie daher nicht innerhalb der Produktion von Wert und Mehrwert, sondern im Missverhältnis zwischen schrankenloser Mehrwertproduktion einerseits und beschränkter Realisationsfähigkeit in der Zirkulation andererseits zu suchen.

Verfeinert wird dieses Argument durch den Verweis auf die damit verbundene Disproportionalität im Verhältnis der beiden großen Abteilungen der kapitalistischen Reproduktion, nämlich der Abteilung I (Produktionsmittel) und der Abteilung II (Konsumtionsmittel). Luxemburg greift dabei die Analyse von Marx im dritten Band des „Kapital" auf, wonach sich durch Verwissenschaftlichung und permanente Steigerung der Produktivität das Verhältnis von Sachkapital

(konstantem Kapital) und Arbeitskraft (variablem Kapital), die sogenannte „organische Zusammensetzung des Kapitals", in einem säkularen Prozess zugunsten von ersterem verschiebt: „Es ist klar, dass die fortschreitend höhere organische Zusammensetzung des Kapitals, d.h. das raschere Wachstum des konstanten Kapitals im Vergleich zum variablen seinen sachlichen Ausdruck im rascheren Wachstum der Produktion von Produktionsmitteln (Abteilung I) im Vergleich zur Produktion von Konsumtionsmitteln (Abteilung II) finden muss" (a.a.O., 264).

Da aber letztlich beide Abteilungen von der gesellschaftlichen Konsumtions- oder Kaufkraft abhängen, so Luxemburg, weil die Produktionsmittel schließlich in der Produktion von Konsumtionsmitteln eingesetzt werden müssen, deren Absatz jedoch durch die limitierte gesellschaftliche Kaufkraft beschränkt wird, so muss die Realisation der gesamten Mehrwertmasse nicht nur an der mangelnden Kaufkraft schlechthin scheitern, sondern auch an der damit verbundenen Disproportionalität der beiden Abteilungen kapitalistischer Reproduktion. Sie kritisiert daher die Reproduktionsschemata von Marx im zweiten Band des „Kapital", in denen die Reproduktion im Verhältnis der beiden Abteilungen zum Ausgleich kommt und „aufgeht", um dagegen die Marxsche Analyse im dritten Band zu stellen, wo „der immanente Widerspruch zwischen der schrankenlosen Expansionsfähigkeit der Produktivkraft und der beschränkten Expansionsfähigkeit der gesellschaftlichen Konsumtion unter kapitalistischen Verteilungsverhältnissen" (Luxemburg, a.a.O., 266) entwickelt wird. Es müsse daher der Punkt eintreten, an dem die „ins unermeßliche gesteigerte" Produktion von Mehrwert nicht mehr realisiert (in die Geldform zurückverwandelt) werden kann, weil die Zirkulation im Verhältnis zur Produktion ein zu enges Nadelöhr geworden ist.

Warum aber ist dieser Punkt, so fragt Luxemburg, bis jetzt nicht erreicht worden? Deswegen, so behauptet sie, weil der Kapitalismus die Schranken seiner inneren Realisationsfähigkeit des Mehrwerts durch äußere Expansion zeitweilig kompensieren kann, indem er nichtkapitalistische Schichten innerhalb der kapitalistischen Länder und nichtkapitalistisch organisierte Weltregionen gewissermaßen anzapft und überrollt. Mit anderen Worten: Er benötigt für die Realisation des innerkapitalistischen Mehrwerts Geldeinkommen aus äußerer, nichtkapitalistischer „einfacher Warenproduktion". Rosa Luxemburg geht also von einer weltgesellschaftlichen Empirie aus, in der die globale Reproduktion noch nicht gänzlich durchkapitalisiert ist.

In demselben Maße aber, wie das Kapital mit überlegener Produktivkraft die Geldeinkommen nichtkapitalistischer „einfacher Warenproduktion" zwecks Realisation des Mehrwerts abschöpfe, zerstöre sie gleichzeitig diese äußere Produktion und damit ihre eigene Existenzbedingung, wie Luxemburg in ihrer Antikritik gegen ihre marxistischen Kritiker schreibt: „Die Akkumulation ist in einem ausschließlich kapitalistischen Milieu unmöglich. Daher vom ersten Moment der

Kapitalentwicklung der Drang zur Expansion auf nichtkapitalistische Schichten und Länder, der Ruin des Handwerks und des Bauerntums, die Proletarisierung der Mittelschichten, die Kolonialpolitik, ‚Erschließungspolitik', Kapitalausfuhr. Nur durch ständige Expansion auf neue Produktionsdomänen und neue Länder ist die Existenz und die Entwicklung des Kapitalismus seit jeher möglich gewesen. Aber die Expansion führt in ihrem Weltdrang zum Zusammenstoß zwischen dem Kapital und den vorkapitalistischen Gesellschaftsformen. Daher Gewalt, Krieg, Revolution, kurz: Katastrophe, das Lebenselement des Kapitalismus von Anfang bis Ende. Die Kapitalakkumulation schreitet fort und dehnt sich aus auf Kosten der nichtkapitalistischen Schichten und Länder, zernagt und verdrängt sie in immer beschleunigterem Tempo. Allgemeine Tendenz und Endresultat des Prozesses ist ausschließliche Weltherrschaft der kapitalistischen Produktion. Ist diese einmal erreicht, dann tritt das Marxsche Schema in Kraft: die Akkumulation, d.h. weitere Expansion des Kapitals wird unmöglich, der Kapitalismus gerät in eine Sackgasse, er kann nicht mehr als das historische Vehikel der Entfaltung der Produktionskräfte fungieren, er erreicht seine objektive ökonomische Schranke... Das Marxsche Schema der Akkumulation ist – richtig verstanden – gerade in seiner Unlösbarkeit die exakt gestellte Prognose des ökonomischen Untergangs des Kapitalismus im Ergebnis des imperialistischen Expansionsprozesses..." (Luxemburg 1914, zit. nach: Luxemburg 1970/1923, 478).

So wenig war bis dahin eine explizite und ausformulierte Zusammenbruchstheorie im traditionellen Marxismus geläufig, dass gegen Rosa Luxemburgs Argumentation geradezu ein Sturm der Entrüstung und Kritik losbrach. Gegen ihre „Katastrophentheorie", wie sie auch genannt wurde, bezogen im Lauf der Zeit sowohl sozialdemokratische als auch leninistische und rätekommunistische Theoretiker Stellung. In seinem Werk über die Hauptströmungen des Marxismus stellt Leszek Kolakowski fest: „Bemerkenswert ist, dass Rosa Luxemburg ... mit ihrer Theorie völlig allein stand und daß im Grunde keiner der marxistischen Theoretiker, die wie sie an die historische Notwendigkeit des Sozialismus glaubten, sich ihre Überlegungen zu eigen machte..." (Kolakowski 1988/1977, 86 f.). Seitens der sozialdemokratischen Parteipresse gab es sogar, wie sich Rosa Luxemburg in ihrer Antikritik beklagt, administrative Gängelungsversuche: „Gegen diejenigen, die eine zustimmende Besprechung des Buches veröffentlicht hatten, wurde eine Art obrigkeitlicher Aktion eingeleitet, die namentlich vom Zentralorgan mit merkwürdiger Wärme betrieben wurde ... Ein derartiges Schicksal war, so viel mir erinnerlich, noch keiner Neuerscheinung der Parteiliteratur, seit sie besteht, zuteil geworden..." (a.a.O., 383). So würden die restlichen akademischen und politischen Traditionsmarxisten ebenso wie die postmodernen Linken gegen jedwede Zusammenbruchstheorie am liebsten auch heute noch vorgehen.

Die Kritik an Rosa Luxemburgs Zusammenbruchstheorie setzte natürlich genau an dem Punkt ein, der zugleich ihr Schwachpunkt und der gemeinsa-

me Bezugspunkt des gesamten Arbeiterbewegungsmarxismus unter Einschluss Luxemburgs war, nämlich als Verweis auf die auch von ihr geteilte Vorstellung einer stetig wachsenden mehrwertschöpfenden Arbeiterklasse. Was Luxemburg an den Marxschen Reproduktionsschemata gerade kritisiert hatte, nämlich die These, dass die durch zusätzliche Produktionsmittel zusätzlich hergestellten Konsumtionsmittel eben von den zusätzlich in der Produktionsmittelindustrie beschäftigten Arbeitern gekauft würden, der Kapitalismus sich also hinsichtlich des Realisationsproblems durch seine Dynamik gewissermaßen am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen könne, wurde gegen Luxemburgs Argumentation als bewiesene Realität ins Feld geführt. Was sie als Unmöglichkeit hinstelle, so der Austromarxist Gustav Eckstein in einer der ersten Negativ-Rezensionen ihres Buches, „entspricht ... auch der Wirklichkeit" (Eckstein, in: Luxemburg, a.a.O., 489).

Außerdem, so Eckstein, könne die Rüstungsindustrie die mangelnde Nachfrage kompensieren, sodass „... in Abteilung II, in der Konsumtionsmittel hergestellt werden, nun mehr Uniformen, Kasernen und Panzerflotten und weniger Arbeiterkleider, Lebensmittel und Zinshäuser produziert werden" (Eckstein, a.a.O., 491). Ein Argument, das Jahrzehnte später auch Kolakowski für stichhaltig hält; ihm zufolge ist „die Theorie Rosa Luxemburgs, welche die erweiterte Reproduktion ganz von nichtkapitalistischen Märkten abhängig macht, im Lichte heutiger Erfahrungen falsch, denn es hat sich gezeigt, dass der Staat in Gestalt der Rüstungsproduktion einen gewaltigen, zuweilen für die wirtschaftliche Dynamik entscheidenden Markt schaffen kann" (Kolakowski, a.a.O., 90 f.). Dass der militärische Staatskonsum logisch von der Mehrwertproduktion abhängt, kann dabei unberücksichtigt bleiben, denn diese wird ja auch von Rosa Luxemburg für geradezu „grenzenlos" möglich gehalten.

Ebenfalls aus der austromarxistischen Position der österreichischen Sozialdemokratie argumentierte Otto Bauer in der „Neuen Zeit" gegen Rosa Luxemburg, wobei er eine stetig wachsende Bevölkerungszahl annimmt, daraus ein überhistorisches „Naturgesetz" der Akkumulation in *stofflicher* Form ableitet und dieses mit einer ebenso beständigen Zunahme des variablen Kapitals, also der mehrwertschöpfenden Arbeiterklasse, identifiziert. Auch für ihn ergibt sich so „von selbst" ein Aufgehen der kapitalistischen Reproduktion auch in erweiterter Gestalt: „Die Konsumtionskraft der Arbeiter wächst eben so schnell wie ihre Zahl. Die Konsumtionskraft der ganzen Gesellschaft wächst also so schnell wie das Wertprodukt. Die Akkumulation ändert daran nichts; sie bedeutet nur, dass weniger Konsumtionsgüter, mehr Produktionsmittel erheischt werden als bei einfacher Reproduktion. Die *Erweiterung des Produktionsfeldes*, die eine Voraussetzung der Akkumulation bildet, ist hier durch das Wachstum der Bevölkerung gegeben" (Bauer 1912, zit. nach: Mattick 1974 a, 97, Hervorheb. Bauer).

Dieser auch einem reinen kapitalistischen System immanente Ausgleich von

Produktion und Realisation des Mehrwerts, so Bauer, setze sich allerdings nicht unmittelbar, sondern vermittelt über die zyklische Bewegung von Prosperität und Krise, von Überakkumulation und Unterakkumulation durch: „Prosperität ist Überakkumulation. Sie hebt sich selbst auf in der Krise. Die nun folgende Depression ist eine Zeit der Unterakkumulation. Sie hebt sich selbst auf, indem die Depression aus sich heraus die Bedingungen der Wiederkehr der Prosperität erzeugt. Die periodische Wiederkehr der Prosperität, der Krise, der Depression, ist der empirische Ausdruck der Tatsache, daß der Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise selbsttätig Überakkumulation und Unterakkumulation aufhebt, die Akkumulation des Kapitals immer wieder dem Wachstum der Bevölkerung anpaßt" (Bauer, a.a.O., 98).

Abgesehen vom quasi-biologistischen Argument des „stetigen Bevölkerungswachstums", was nichts mit der politökonomischen Analyse zu tun hat, ist diese Argumentationsfigur Bauers genau der Topos zur Krisentheorie, wie er von den Marxisten immer wieder aus Marx „herausgelesen" wurde bis hinauf zu Michael Heinrich u. Co.: Die Krise sei nichts als der zyklische innere „Reinigungsmechanismus" des Verwertungsprozesses, sie gehöre zum „Funktionieren" des Kapitals und sei daher nicht als innere Schranke der Produktionsweise, sondern im Gegenteil als deren positiver Funktionsmechanismus zu betrachten.

Dass sich in diesem Punkt Sozialdemokraten und Kommunisten in nichts unterschieden und das große Schisma hier keine Rolle spielte, zeigte sich in der Fortsetzung der entrüsteten Debatte über Rosa Luxemburgs Zusammenbruchstheorie nach der Unterbrechung durch den Ersten Weltkrieg, als die von der (mit ihren ehemaligen ParteigenossInnen verbündeten) Konterrevolution ermordete Autorin sich selber nicht mehr äußern konnte. Nikolai Bucharin folgte in seiner Mitte der 20er Jahre erschienenen Kritik an Luxemburgs Argumentation ganz der Linie der sozialdemokratischen Rezensenten von 1912/13. In seinem Aufsatz „Imperialismus und Akkumulation des Kapitals", erschienen in der Theoriezeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus", machte er zum Realisationsproblem geltend: „Letzten Endes ist die Sache aber doch höchst einfach. Die *Einstellung zusätzlicher Arbeiter erzeugt eine zusätzliche Nachfrage*, die gerade jenen Teil des Mehrwerts realisiert, der akkumuliert werden soll, nämlich denjenigen Teil, der sich notwendigerweise in funktionierendes, zusätzliches, variables Kapital zu verwandeln hat" (Bucharin 1970/1925, 32, Hervorheb. Bucharin). Und hinsichtlich der Reproduktionsschemata erklärt er ebenso bündig: „Käufer der zusätzlichen Produktionsmittel sind die *Kapitalisten selbst*, Käufer der zusätzlichen Konsumtionsmittel die zusätzlichen *Arbeiter*, die *von den Kapitalisten*, die die Arbeitskraft dieser zusätzlichen Arbeiter kaufen, *Geld erhalten*" (a.a.O., 42, Hervorheb. Bucharin).

Analog zur Argumentation von Otto Bauer reduziert auch Bucharin das Krisenproblem auf bloße Friktionen des Realisationsprozesses aufgrund stets wie-

derkehrender Disproportionalitäten der verschiedenen Aggregatzustände, Größen und Erscheinungsformen der Akkumulation, die jedoch ebenso regelmäßig überwunden würden. Es handle sich um einen „stufenweise sich abspielenden Prozess" (a.a.O., 45), „alle diese Größen decken sich unter keinen Umständen" (a.a.O., 49), aber durch die Friktionen hindurch finde die Realisation statt: „Der akkumulierte Mehrwert muss in seiner Bewegung unbedingt die Geldphase passieren, wird jedoch nicht auf einmal realisiert, sondern portionsweise, nicht als kompakter Warenhaufen, dem ein ebenso kompakter Geldhaufen gegenübersteht, sondern im Wege einer Unmenge von Handelsoperationen, in denen eine und dieselbe Geldeinheit von einer Menge von Warenportionen sukzessive eine Portion nach der andern realisiert, deren jede einzelne ihrem Werte nach dieser Geldeinheit gleichkommt" (a.a.O., 51).

Bucharins Argumentation ist nicht ganz kohärent; einmal realisieren die zusätzlichen Arbeiter durch zusätzliches Geld (Lohneinkommen) den zusätzlichen Mehrwert, dann wieder ist es die erhöhte Umlaufgeschwindigkeit derselben Geldmasse, die den erweiterten Realisationsprozess ermöglicht. Dennoch liegt das Übergewicht der Beweisführung bei den zusätzlichen Arbeitern, da es ja nicht nur um die Realisation, sondern auch um die Produktion des zusätzlichen Mehrwerts geht. Und in dieser Hinsicht herrscht unter allen Beteiligten Einigkeit – die Voraussetzung ihrer ganzen Debatte ist die Akkumulation qua erweiterter Produktion mittels der Einstellung zusätzlicher Arbeiter. Deshalb auch nicht nur bei Bauer der biologistische Rückgriff auf ein „stetiges Bevölkerungswachstum" als eigentliche Voraussetzung der Akkumulation, woraus dann gleich eine transhistorische Gesetzmäßigkeit von Gesellschaftlichkeit überhaupt gemacht wird.

Auch Bucharin gelangt so in Zurückweisung von Rosa Luxemburgs Theorie zu jenem Begriff der bloßen Reinigungskrise oder der Krise als unerlässlicher Funktionsbedingung des Kapitals, das sich durch seine Widersprüche hindurch als Akkumulationsprozess voranwälzt: „In der Tat: Bedeutet denn die Möglichkeit einer Realisierung ein ‚ungestörtes' Weiterwachsen der Produktivkräfte? Durchaus nicht… (Auch) im ‚reinen Kapitalismus' vollzieht sich doch die ganze Entwicklung in Widersprüchen. Gibt es keine *ständige* Überproduktion, so gibt es dafür eine *periodische*. Gibt es keine dauernde Unmöglichkeit der Realisierung, so dafür periodische Krisen. Gibt es keine endgültige Lösung der Widersprüche, so dafür deren temporären Aufschub und damit bedingte ‚Lösung'. Gibt es keine dauernde Unmöglichkeit der Existenz des Kapitalismus, so dafür eine erweiterte Reproduktion der kapitalistischen Widersprüche. Und so weiter und so fort" (a.a.O., 286, Hervorheb. Bucharin). Wie man sieht, ordnet sich die entscheidende Argumentation von Michael Heinrich heute trotz ihres kritischen Anspruchs hinsichtlich der Krisentheorie ganz in die Essentials des traditionellen Marxismus einschließlich seiner leninistischen Variante ein.

In dieselbe Traditionslinie gehören auch die krisentheoretischen Reflexio-

nen rätekommunistischer Provenienz, in denen Rosa Luxemburgs Zusammenbruchstheorie ebenso unter Verweis auf ihre zirkulationstheoretische Verkürzung zurückgewiesen wird. So ist es etwa für Anton Pannekoek „klar, dass Rosa Luxemburg sich darin geirrt hat" (Pannekoek 1934, zit. nach: Marxists' Internet Archive, 5). Der akkumulierte Mehrwert in Gestalt zusätzlicher Konsumgüter werde „tatsächlich von den hinzukommenden Arbeitern gekauft" (a.a.O.) und damit realisiert. Auch Paul Mattick hat nach dem Zweiten Weltkrieg noch einmal dieselbe Argumentation gegen Rosa Luxemburg wiederholt: „Und an der Wende des Jahrhunderts glaubte die Marxistin Rosa Luxemburg, die objektiven Ursachen für Krisen und Kriege und für die schließliche Abdankung des Kapitalismus in den Schwierigkeiten der Mehrwertrealisierung zu erkennen. Aber all dies hat wenig mit Marx zu tun, für den in der Tat die Welt des Kapitals zugleich ein Produktions- und Zirkulationsprozeß war, der aber dennoch darauf bestand, dass nichts zirkuliert, was nicht vorher produziert wurde, und der deshalb dem Produktionsprozeß den Vorrang gab. Wenn die Produktion von Mehrwert ausreicht, um eine beschleunigte Kapitalexpansion zu sichern, dann gibt es wenig Grund zu der Annahme, daß der Kapitalismus in der Zirkulationssphäre zu Fall kommen wird" (Mattick 1974 b/1969, 101).

Überhaupt führte die sporadische Auseinandersetzung mit Rosa Luxemburgs Theorie der kapitalistischen Dynamik nach dem Zweiten Weltkrieg zu keinen neuen Erkenntnissen mehr; eine gewisse Ausnahme bildet die Erörterung von Roman Rosdolsky in seinem Werk „Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen ‚Kapital'", die jedoch wesentlich methodologischer Natur ist und nicht hierher gehört (vgl. Rosdolsky 1973/1968, 86 ff.). In der Regel jedoch wurde die zirkulationstheoretisch verkürzte Zusammenbruchstheorie Rosa Luxemburgs nur noch zum Anlass genommen, den Gedanken einer objektiven und absoluten inneren Schranke der Verwertungsbewegung überhaupt zurückzuweisen. Ironischerweise führt dabei der an sich richtige Gedanke, auf die Sphäre der Produktion des Mehrwerts zurückzugehen, ganz von der Krisentheorie weg. Denn im traditionellen Marxismus wird ja (wie im ersten Teil gezeigt) die Produktion hinsichtlich der Arbeitssubstanz teils ontologisch-transhistorisch bestimmt, also jenseits aller Krisentheorie des Kapitals, teils auf die bloße Verteilungsfrage und die juristische Verfügungsgewalt abgebogen, sodass die entscheidende Fragestellung völlig zugeschüttet wird. In den jüngsten Ansätzen wie etwa dem von Michael Heinrich wird der Wert/Mehrwert wie gezeigt sogar explizit rein zirkulationstheoretisch als bloßes substanzloses „Geltungsverhältnis" bestimmt, sodass in der Abwehr des Gedankens einer absoluten inneren Schranke der Verwertung nicht einmal mehr darauf rekurriert werden muss, dem Produktionsprozess „den Vorrang zu geben".

Verkürzte Zusammenbruchstheorien als marxistische Minderheitsposition in der Weltkriegsepoche II: Henryk Grossmann

Im Unterschied zu der von Rosa Luxemburg hat sich die andere einsam gebliebene Zusammenbruchstheorie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die von Henryk Grossmann, schon näher an eine „Produktionstheorie" der Krise herangetastet. Gerade insofern ist Grossmann aber mehr noch als Rosa Luxemburg im Mainstream-Marxismus bis hinauf zu den postmodernen Interpretationen als theoretische persona non grata abgestempelt worden. Die meisten derjenigen, die ihn im Vorbeigehen glauben aburteilen zu dürfen, haben ihn wohl nicht einmal gelesen.

Grossmann teilt die gemeinsame Voraussetzung sämtlicher Variationen des Traditions- oder Arbeiterbewegungsmarxismus, nämlich die Arbeitsontologie. Auch für ihn ist die Arbeitsabstraktion und Arbeitssubstanz eine ewige Existenzbedingung des menschlichen „Stoffwechselprozesses mit der Natur" (Marx). Grossmann bezieht sich so zwar in seiner Explikation des „Zusammenbruchsgesetzes" des Kapitals auf die Produktion des Mehrwerts und nicht bloß auf dessen Realisation, aber er argumentiert nicht grundsätzlich auf der Ebene der Wertsubstanz als solcher. Stattdessen folgt er oberflächlich der schon bei den bürgerlichen Klassikern (Smith, Ricardo, Mill) erörterten Problematik eines mit logischer Notwendigkeit wachsenden Missverhältnisses zwischen den zunehmenden Vorauskosten der Produktion (ständig erhöhter Einsatz von Wissenschaft, Maschinerie etc.) und relativ dazu abnehmenden Erträgen; bei Marx bekanntlich figurierend als der Zusammenhang von wachsender organischer Zusammensetzung des Kapitals und tendenziell fallender Profitrate.

Da Grossmann aufgrund seiner arbeitsontologischen Voraussetzungen den im wahrsten Sinne des Wortes substantiellen Hintergrund dieser Problematik, nämlich den der Kapitallogik immanenten historischen Prozess der Entsubstantialisierung, also des Obsoletwerdens der Arbeit, nicht dechiffrieren kann, geht er ganz genauso wie Luxemburg, Bauer, Bucharin usw. blind vom stetigen Anwachsen des Kapitalbestandteils v (Lohnarbeit) aus, also von immer wieder zusätzlich eingesaugter Arbeitskraft; ein Prozess, der höchstens äußerlich durch das Problem vielleicht nicht genügend vorhandener Arbeitskraft (Bevölkerungswachstum) beeinträchtigt werden könne. Indem v (Lohnarbeit) unendlich zunehmen kann und nur seine relative Größe im Verhältnis zu c (Sachkapital) zurückgeht, kann sich die Krisen- und Zusammenbruchstheorie Grossmanns statt auf die Wertsubstanz selbst bloß auf relative Größenverhältnisse innerhalb dieser als solcher nicht in Frage gestellten Substanz beziehen.

Zu diesem Zweck kapriziert sich Grossmann auf einen Aspekt, der geradezu kurios anmutet. Er betont nämlich innerhalb des Begriffs des Mehrwerts den Un-

terschied zwischen dem für die weitere Akkumulation (Reinvestition) bestimmten Teil einerseits und dem für die persönliche Konsumtion der Kapitalisten bestimmten Teil andererseits. Der Mehrwert zerfällt so in k (Kapitalistenkonsum) und a (Akkumulationsfonds), welch letzterer sich wiederum aufteilt in ac (zusätzliches konstantes Kapital) und av (zusätzliches variables Kapital). Man ahnt schon, worauf die Argumentation hinauskommt: Aus dem wachsenden Missverhältnis von c und v, also der wachsenden organischen Zusammensetzung des Kapitals, folgt nicht etwa der Substanzverlust und damit das Ende der Verwertung überhaupt, sondern lediglich ein Problem für die Größe k, den Kapitalistenkonsum; denn zu dessen Lasten soll angeblich diese Verschiebung innerhalb der Größenbestandteile kapitalistischer Reproduktion gehen.

Zunächst, so Grossmann, sei dieses Problem in der Modellrechnung (die er von Otto Bauer übernimmt, um sie immanent zu kritisieren) noch nicht ersichtlich: „Der für die individuelle Konsumtion der Kapitalisten bestimmte Teil des Mehrwerts (k) stellt zwar einen *relativ* immer kleineren Prozentteil des Mehrwerts dar…, aber er *wächst absolut* trotz der steigenden Akkumulation von Jahr zu Jahr, somit ist der Zweck und das Motiv der Produktionserweiterung für den Kapitalisten gegeben" (Grossmann 1967/1929, 109, Hervorheb. Grossmann). „Zweck und Motiv" der Kapitalakkumulation werden hier zugleich vulgärmaterialistisch, subjektiv und zufällig-psychologisch bestimmt, nämlich als Kapitalistenhunger nach Luxuskonsum und dergleichen. Für Marx dagegen ist die Kapitalakkumulation oder Verwertung des Werts ein irrationaler, verselbständigter Selbstzweck, als dessen Funktionär der Kapitalist nur figuriert; subjektiv ist er deshalb kein Prasser wie der Feudalherr (auch dessen „Motive" gingen nicht im Luxuskonsum-Motiv auf, sondern waren von der jeweiligen Fetisch-Konstitution bestimmt), sondern er muss ein „Fanatiker der Verwertung des Werts" (Marx) sein. Die ganze Ebene des „automatischen Subjekts" (Marx) wird bei Grossmann ebenso wie im übrigen Traditionsmarxismus weggestrichen, damit er zu seiner verkürzten Bestimmung der inneren Schranke des Kapitals gelangen kann.

Zunächst also wächst in der Zusammensetzung des Mehrwerts k (Kapitalistenkonsum) absolut und verringert sich nur relativ gegenüber a (Akkumulationsfonds), analog zur organischen Zusammensetzung des Kapitals, in der v (Lohnarbeit) absolut wächst und nur relativ gegenüber c (konstantes Kapital) abnimmt. Grossmann setzt nun die fiktive Modellrechnung Bauers weiter in der Zeit fort und stellt fest, dass sich die Größenverhältnisse allmählich verändern müssen: „Verfolgen wir die Entwicklung unter den genannten Bauerschen Voraussetzungen durch weitere 30 Jahre, so wird sich zeigen, dass der für den persönlichen Konsum der Kapitalisten bestimmte Teil des Mehrwerts (k)… nur bis zu einem bestimmten *Höchstpunkt* sich vergrößern kann, von dem an er *notwendig abnehmen muß*, weil der zu kapitalisierende Teil des Mehrwerts ihn verschlingt" (Grossmann, a.a.O., 118, Hervorheb. Grossmann).

Dieser Umschwung wird, so Grossmann, eben durch die rapide Zunahme des Sachkapitals in der organischen Zusammensetzung des Gesamtkapitals bewirkt, weil schließlich ein derart überwältigender Anteil des Mehrwerts für zusätzliche Maschinen etc. erforderlich wird, dass die Kapitalisten am Ende selber nichts mehr zu beißen haben: „Und zwar wächst der konstante Bestandteil des Kapitals so rapide an, dass sein Anteil an demselben, während er im 1. Jahr bloß 50 % der Jahresproduktion ausmachte, im 34. Jahre bereits 82,2 % beträgt. … Bereits im folgenden 35. Jahr *verschwindet* der k-Teil des Mehrwerts, d.h. die Kapitalisten-Klasse behält keine Lebensmittel für ihren persönlichen Konsum (!), *alle* vorhandenen Lebensmittel müssen für Akkumulationszwecke verwendet werden … so daß die Kapitalisten … von der Luft leben müßten!" (a.a.O., 121, Hervorheb. Grossmann).

So bringt Grossmann mit einer nachgerade absurden Argumentation das Kunststück einer objektiven Zusammenbruchslogik zustande, ohne auf einen Prozess der Entsubstantialisierung oder der Reduktion der Arbeitssubstanz und damit der Entwertung des Werts rekurrieren zu müssen: „Das System bricht zusammen, die eintretende Krise des Systems drückt den Zusammenbruch seiner Verwertung aus. Vom 35. Jahre an wäre für die Kapitalistenklasse jede weitere Kapitalakkumulation – unter den genannten Voraussetzungen – *zwecklos*. Die Unternehmer hätten die Mühe der Leitung eines Produktionssystems, dessen Früchte ausschließlich der Arbeiterklasse zufallen würden … Der beschriebene Zustand als ständige Erscheinung wäre gleich bedeutend mit einer Zersetzung des kapitalistischen Mechanismus, mit seinem ökonomischen Ende…" (a.a.O., 122, Hervorheb. Grossmann).

Substantiell könnte die Kapitalakkumulation als solche eigentlich unendlich weitergehen – nur die Kapitalisten „haben nichts mehr davon"! In einer der ersten kritischen Rezensionen von Grossmanns Buch verspottete der Sozialdemokrat Alfred Braunthal diese Argumentation als Theorie einer „Verelendung der Kapitalisten" (Braunthal 1929, 294). Schon die sachlichen Voraussetzungen dieses grotesken Konstrukts sind unrichtig. Grossmann tut so, als wäre der Gegenwert von v eine fixe Größe. Bekanntlich aber hat Marx bereits darauf hingewiesen, dass in den Wert der Arbeitskraft ein „historisch-moralisches Moment" eingeht. Der Wert der zur Reproduktion der Arbeitskraft nötigen Lebensmittel ist nicht fix, sondern bestimmt sich auch durch zivilisatorische Standards, also durch die Quantität und Qualität der Lebensmittel, die als mindestens für die Reproduktion der Arbeitskraft nötig erachtet werden. Diese Festlegung ist eine gesellschaftlich-historisch umkämpfte. Die systemische Immanenz von Arbeiterbewegung und Klassenkampf bestand gerade darin, dass es ein „Kampf um Anerkennung" auf dem nicht in Frage gestellten Boden der abstrakten Arbeit war, zu dem auch der Kampf um das zivilisatorische Niveau der Reproduktionskosten gehörte. Wie dieser „Kampf um Anerkennung" aber stets gleichzeitig eine Falle der Ver-

pflichtung und Selbstvergatterung auf die Systemgesetze der Verwertung des Werts darstellte, so gerade auch in letzterer Hinsicht: Regelmäßig in den großen Krisen sorgt die Konkurrenz auch unter den LohnarbeiterInnen selber dafür, dass das historisch-moralische Moment im Wert der Arbeitskraft verfällt und deren durchschnittliche Reproduktionskosten unter das einmal schon erreichte Niveau zurückgebombt werden. In der gegenwärtigen Weltkrise der dritten industriellen Revolution zeigt sich diese Erscheinung abermals und potenziert. In den USA geht heute in das historisch-moralische Moment der Reproduktionskosten der Arbeitskraft bereits nicht mehr selbstverständlich eine Wohnung ein („obdachlose Beschäftigung"); und dieser Zustand verbreitet sich rasch in der ganzen westlichen Welt, ganz zu schweigen von der Peripherie. Es gäbe also stets genug Spielraum, die liebe Kapitalistenklasse vor dem schmählichen Hungertod mangels „k-Anteil" am Mehrwert zu bewahren.

Grossmann braucht sein arg wackeliges Konstrukt, um jenes Kunststück fertigzubringen, eine absolute innere Schranke der Wertverwertung von der Produktionsseite des Mehrwerts her zu bestimmen, ohne von einer Entsubstantialisierung qua Obsoletwerden der Arbeit ausgehen zu müssen. Die massenhafte Freisetzung von Arbeitskraft ist so für ihn nicht etwa die entscheidende *Ursache*, sondern bloß eine *Folge* der anders konstruierten inneren Schranke; demnach wäre „... der Fall der Profitrate begleitet vom *Fall* des für die Konsumtion der Kapitalistenklasse bestimmten k-Teils und bald nachher auch der übrigen für die Akkumulation bestimmten Mehrwertteile" (a.a.O., 123, Hervorheb. Grossmann).

Der Kausalzusammenhang wird so geradezu auf den Kopf gestellt. Die Kapitalakkumulation bricht nach Grossmann nicht etwa dadurch zusammen, dass durch die stetige Produktivkraftentwicklung eine historische Situation herbeigeführt wird, in der es unmöglich wird, noch genügend lebendige Arbeit auf der Höhe des Produktivitäts- und Rentabilitätsstandards einsaugen zu können, – sondern allein dadurch, dass vom Mehrwert angeblich nicht mehr genug für den Kapitalistenkonsum übrig bleibt. Erst als sekundäre Erscheinung dieses vermeintlich eigentlichen Grundes und der damit verbundenen Erlahmung der Akkumulation (es entfällt das „Motiv" der Kapitalisten) entsteht dann endlich auch eine stetig wachsende Reservearmee von nicht mehr anwendbarer Arbeitskraft. Es ist gewissermaßen die List der arbeitsontologischen „Vernunft", die zu einer derart rabulistischen Verrenkung der Argumentation zwingt.

Zunächst, so Grossmann, sei es sogar umgekehrt: Im Anfang bestehe die Krise oder innere Schranke ganz wie bei Bauer u. Co. behauptet in einem Mangel an Arbeitskraft: „Die ungenügende Verwertung infolge der Überakkumulation besagt, dass das Kapital rascher wächst als der aus einer gegebenen Bevölkerung auspressbare Mehrwert, dass die Verwertungsbasis, die Bevölkerung, im Verhältnis zum angeschwollenen Kapital zu klein ist" (a.a.O., 125). Erst nachdem die Kapitalisten mangels Eigenkonsum die Lust verloren haben, schlägt die Sache um: „Vom 35.

Jahre an könnte … die Akkumulation nicht mit dem Bevölkerungszuwachs – auf Basis des jeweiligen technischen Fortschritts – Schritt halten. Die Akkumulation wäre zu klein, es würde *notwendig eine Reservearmee entstehen*, die mit jedem Jahr anwachsen müßte" (a.a.O., 126, Hervorheb. Grossmann).

Grossmann schließt ein Obsoletwerden der Arbeit durch Produktivkraftentwicklung und damit die Entsubstantialisierung des Kapitals oder Entwertung des Werts sogar ausdrücklich (nicht bloß implizit) als Grund für das von ihm aufgestellte „Zusammenbruchsgesetz" aus: „Die Verdrängung der Arbeiter durch die Maschine … ist eine *technische Tatsache* … *Jeder* technische Fortschritt beruht darauf, dass die Arbeit produktiver wird, daß sie also im Verhältnis zu einem gegebenen Produkt gespart, freigesetzt wird. Daß die Maschine Arbeit freisetzt, ist eine unwiderlegbare Tatsache, die keiner weiteren ‚Beweise' bedarf, weil sie sich aus dem Begriff der Maschine als eines arbeitssparenden Produktionsmittels ergibt. Diese Freisetzung der Arbeit wird in *jeder* Produktionsweise, auch in einer sozialistischen Planwirtschaft, stattfinden, soweit diese die Fortschritte der Technik anwenden wird. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, dass Marx unmöglich aus dieser ‚natürlichen' Tatsache den Zusammenbruch der *kapitalistischen* Produktionsweise ableiten konnte" (a.a.O., 129, Hervorheb. Grossmann).

Diese sekundierende Argumentation ist ebenso rabulistisch wie die eigentliche und übergeordnete vom „zusammenbrechenden Kapitalistenkonsum". Dass es auch unabhängig vom Kapitalismus technische Produktivkraftentwicklung auf der rein stofflich-„naturalen" Ebene geben kann, besagt keineswegs, dass eine solche Produktivkraftentwicklung unter kapitalistischen Bedingungen sich nicht auf die Verwertung auswirken könnte, wie Grossmann unterstellt. Er trennt die Wert- bzw. Verwertungsebene völlig von der technisch-stofflichen Ebene und tut so, als hätte das eine gar nichts mit dem anderen zu tun. Damit verfehlt er die dem Kapitalismus eigene Dynamik gänzlich, die gerade durch die Dialektik von Stoff und Form bzw. deren Substanz, von Produktivkraftentwicklung und Entsubstantialisierung gekennzeichnet ist. Die Substanz der Wertform ist eben nicht der umgeformte naturale Stoff, sondern die vergangene abstrakte Arbeit, die Masse verbrannter menschlicher Energie. Weil er sich von seinen arbeitsontologischen Prämissen her gar nicht auf diese entscheidende, tiefer liegende Ebene des Krisenproblems begeben kann, muss Grossmann die Sache auf den Kopf stellen, indem er in ökonomischer Hinsicht behauptet: „Aber die Freisetzung der Arbeiter … ist … nicht durch die technische Tatsache der Einführung von Maschinen verursacht, sondern durch die *mangelnde Verwertung*, die auf den vorgeschrittenen Stufen der Akkumulation eintritt … Die Arbeiter werden freigesetzt, nicht, weil sie durch die Maschinen verdrängt werden, sondern weil bei einer gewissen Höhe der Kapitalakkumulation der Profit zu klein wird…" (a.a.O., 130, Hervorheb. Grossmann).

Grossmanns Verkehrung von Ursache und Wirkung ist auch insofern krass,

als bei Marx gerade die steigende organische Zusammensetzung des Kapitals, die den von Grossmann selbst in Anspruch genommenen Binnenverschiebungen in den Wertverhältnissen kapitalistischer Reproduktion zugrunde liegt, aus eben der stofflich-technischen Produktivkraftentwicklung hergeleitet wird, die nun aber plötzlich nicht mehr die „mangelnde Verwertung" bedingen, ja sogar überhaupt keine ökonomische Rolle mehr spielen soll. Es ist der *horror vacui*, wie er den gesamten arbeitsontologischen Marxismus vor dem Gedanken eines Obsoletwerdens der Arbeitssubstanz zurückscheuen lässt, der auch Grossmann umtreibt und seine Argumentation in heillose Verstiegenheit führt. Deshalb muss er eine „absolute (zyklusunabhängige) Arbeitslosigkeit" für absurd halten bzw. er erklärt sie als unbedeutendes Phänomen aus bloßen Friktionen beim „Wechsel der Arbeitsstellen" auch in der Hochkonjunktur; und dies habe „weder mit der Freisetzung durch die Maschine, noch mit der Akkumulation des Kapitals irgend etwas zu tun" (a.a.O., 156 f.).

Die Reduktion der Zusammenbruchslogik auf die Binnenverschiebungen innerhalb der als solche nicht in Frage gestellten substantiellen Mehrwertschöpfung macht die Grossmannsche Theoriebildung auf Basis des Bauerschen Modellplatonismus zu einem öden, ganz begriffslosen Rechenexempel, zu einer, wie er selbst sagt, „...arithmetischen und logischen Beweisführung" (a.a.O., 183) ohne Rekurs auf das zugrunde liegende Substanzproblem. Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, dass er seine Verkehrung der Krisenlogik noch weiter treibt und hinsichtlich der Produktivkraftentwicklung ganz auf den sozialdemokratisch-leninistischen Gedanken einer angeblichen Hemmung der Produktivkräfte im stagnierenden, parasitären usw. Kapitalismus zurückfällt. Auch Grossmann behauptet so, „...daß im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise auf einer gewissen Höhe der Kapitalakkumulation die technische Entwicklung sich verlangsamen muß, weil die *Verwertung* des Kapitals ungenügend wird, um dieser Aufgabe zu entsprechen" (a.a.O. 265, Hervorheb. Grossmann). Damit sei eine „Altersschwäche ... des Kapitalismus" (a.a.O., 275) gegeben, die beweise, „... daß im Kapitalismus eine schrankenlose Entfaltung der Produktivkräfte unmöglich ist, weil sie eben in der Verwertungsmöglichkeit eine Schranke findet" (a.a.O., 278, Hervorheb. Grossmann).

Im wirklichen Krisenkapitalismus und an der wirklichen absoluten Schranke der Verwertung findet jedoch das genaue Gegenteil statt: Sozusagen bis zu seinem letzten historischen Atemzug entwickelt der Kapitalismus durch die universale Konkurrenz hindurch schrankenlos die Produktivkräfte – und genau daran geht er tatsächlich zugrunde; in voller Dynamik der Destruktion und nicht gemütlich an Altersschwäche. Der berüchtigte „Gegensatz zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise" (a.a.O., 272) wird so von Grossmann im Denkhorizont des traditionellen Marxismus genau falsch herum aufgelöst. Je näher der Kapitalismus an seine absolute

marxistische Theorie vorab Deutschlands während dreier Jahrzehnte beherrschte, ohne eine endgültige Lösung des Problems zu bringen. Die Diskussion kann deshalb nicht als beendet gelten; sie wurde nur durch die Ungunst der Zeit, welche die in Deutschland beheimatete marxistische Theorie mit besonderer Härte traf, in den dreißiger Jahren abgebrochen" (Trottmann 1956, 7).

Die „Ungunst der Zeit", mit größerer Untertreibung könnte man die Katastrophe nicht umschreiben. Nach den Gesetzen des „Markts der Meinungen" in der bürgerlichen Zirkulation der Ideen (der auch die Zirkulation radikaler Kritik bis zu einem gewissen Grad unterworfen ist, weil sie nicht aus der bestehenden Gesellschaft heraussspringen kann) hätte Grossmanns Buch ein Bestseller werden und die Debatte anheizen müssen. Das Gegenteil war der Fall. Das lag weniger an den Schwächen der Grossmannschen Argumentation als vielmehr am Einbruch der Barbarei, der die kritische Reflexion im Kampf um das unmittelbare Überleben ersäufte, die Kritik überhaupt paralysierte und die Sphäre der Theorie einer ebensolchen brutalen Restriktion unterwarf wie die Sphäre der sozialökonomischen Reproduktion. Dieses Schicksal nicht nur von Grossmanns Theorie, sondern einer ganzen historischen Debatte könnte ein Menetekel sein für die heutige Situation. Die dramatische Verschärfung der Krisenphänomene, obwohl ein starkes Indiz für die Richtigkeit der radikalen arbeits- und wertkritischen Krisentheorie, könnte erst einmal zum Gegenteil einer adäquaten Debatte führen, nämlich zur nochmaligen Ausdünnung und Minorisierung der theoretischen Reflexion überhaupt, und im Gefolge zur Flucht in neo-utopistische Konstrukte, Subjektivismen und Unmittelbarkeitsideologien.

Was Grossmanns Zusammenbruchstheorie betrifft, so fand sie im Strudel der Ereignisse nur noch ein relativ schwaches kritisches Echo Anfang der 30er Jahre. Fritz Sternberg, der in der Nachfolge Rosa Luxemburgs deren Theorie vom Realisationsproblem weiterentwickelt hatte, wandte sich in einer Gegenpolemik gegen Grossmann (Sternberg 1930), in der er aber im wesentlichen nur noch einmal die Realisationsproblematik als die entscheidende verteidigt.

Noch wütender fiel die Polemik des Leninisten Eugen Varga gegen Grossmann aus. In seinem Aufsatz „Akkumulation und Zusammenbruch des Kapitalismus" versuchte er in der Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus", dem theoretischen Organ der 3. Internationale, Grossmann regelrecht abzukanzeln, wie es vorher schon Bucharin mit Luxemburg gemacht hatte. Seine ökonomiekritischen und krisentheoretischen Argumente bleiben dabei jedoch ebenfalls schwach. So wirft er Grossmann zum einen dessen Modellplatonismus vor; er nehme im Anschluss an Otto Bauer „ganz willkürlich einen Bevölkerungszuwachs von 5 Prozent an" (Varga 1930, 74), und „ebenso irreal" sei „die Voraussetzung einer jährlichen Zunahme des konstanten Kapitals der ganzen kapitalistischen Gesellschaft um jährlich 10 Prozent, wie es das Bauer-Grossmannsche Schema annimmt. Dies führt zu dem phantastischen Ergebnis des Schemas, daß das

konstante Kapital in 35 Jahren auf das 25fache gestiegen ist! Man braucht sich nur an die Zahlen der Betriebszählung der verschiedenen Länder erinnern, um zu sehen, dass eine solche Steigerung des konstanten Kapitals mit der Wirklichkeit im krassen Widerspruch steht" (a.a.O., 75).

Es hat schon etwas Rohes, ein theoretisches Modellkonstrukt unmittelbar mit der Empirie von „Betriebszählungen" beantworten zu wollen! Vargas Aufgabe wäre es gewesen, statt die „Wirklichkeit" falsch unmittelbar in der „Empirie" zu verorten, das modellplatonische Konstrukt auf seiner eigenen theoretischen Ebene zu kritisieren; und dabei hätte er die Reduktion auf die bloßen Binnenverschiebungen innerhalb der Mehrwertproduktion bei Grossmann aufzudecken gehabt, woraus das krude modellplatonische Konstrukt überhaupt erst erklärbar wird. Aber Varga teilt eben wie alle damaligen Marxisten die arbeitsontologische Beschränktheit von Grossmann, die eine adäquate theoretische Bestimmung jener sowohl den temporären Durchsetzungskrisen als auch der absoluten inneren Schranke des Kapitals zugrunde liegenden Problematik der Entsubstantialisierung von vornherein verunmöglicht.

Nicht besser Vargas Hinweis auf Grossmanns falsches Argument, die Freisetzung von LohnarbeiterInnen hätte nichts mit der angeblich bloß „technischen" Produktivkraftentwicklung zu tun: „Es sind also nicht die Maschinen, die die Arbeiter verdrängen, sie arbeitslos machen, sondern die niedrige Profitrate bei einer gewissen Höhe der Akkumulation. Aber warum ist die Profitrate niedrig geworden? Weil man Maschinen an Stelle von Arbeitern angewandt hat! *Hohe organische Zusammensetzung des Kapitals, niedrige Profitrate und Verdrängung der Arbeiter durch die Maschinen sind verschiedene Seiten eines und desselben Prozesses*, was bei Marx bereits in der Definition des Begriffes der organischen Zusammensetzung enthalten ist" (a.a.O., 89, Hervorheb. Varga). Varga bleibt jedoch bei dieser richtigen Feststellung stehen, die hinsichtlich der Marxschen Theorie kaum mehr als ein philologischer Hinweis ist, und lässt sich gar nicht erst auf eine theoretische Erörterung der dahinter stehenden Problematik ein – würde diese doch in die Tabuzone eines Begriffs der Entsubstantialisierung führen!

Krisentheoretisch zieht sich Varga wieder weitgehend auf das Realisationsproblem zurück: „Grossmann kennt nur das von ihm konstruierte Versagen der Verwertung durch Überakkumulation: *für ihn existiert nur die Wertform*. Er will die Krisen erklären unter der Voraussetzung, dass es kein Problem der Realisierung, kein Problem des Austausches zwischen den Abteilungen I und II gibt. Daß der Prozess der Überakkumulation notwendigerweise eine Disproportionalität zwischen der Abteilung I und II hervorrufen muß, die die Grundlage der periodischen Krisen bildet: daß die beschränkte Konsumtionsfähigkeit der Massen ein Element der Disproportion bildet: all dies lehnt Grossmann als unrichtig oder nebensächlich ab, im offenbaren Widerspruch zu den Ansichten von Marx und Lenin" (a.a.O., 78, Hervorheb. Varga).

Jetzt fällt Varga also selber auf die bloße Binnenverschiebung innerhalb der kapitalistischen Wertverhältnisse zurück, die ja, wenn auch in anderer Weise, bei Grossmann gerade zu dessen Modellplatonismus geführt hatte! Mit der Reduktion auf Realisationsfrage und Disproportionalität zwischen Abteilung I und Abteilung II wird der Schritt Grossmanns zu einer Produktions- statt einer bloßen Zirkulationstheorie von Krise und absoluter Schranke wieder zurückgenommen. Und dass auf dieser Ebene, auf die sich Varga zurückzieht, gar kein Zusammenbruch abgeleitet werden kann, das hatte ja glücklicherweise schon die weitläufige Kritik an Rosa Luxemburg ergeben. Damit glaubt Varga nicht nur mit Grossmann, sondern mit jedweder Zusammenbruchstheorie fertig zu sein.

Ebenso unzureichend ist die Kritik an Grossmann, die Anton Pannekoek 1934 in demselben Artikel der Zeitschrift „Rätekommunist" veröffentlicht hat, in dem er auch die Zusammenbruchstheorie Rosa Luxemburgs zurückweist. Ähnlich wie Varga moniert Pannekoek den auf die Reproduktionsschemata Bauers gestützten Modellplatonismus, sodass Grossmann „... sein Schema für ein richtiges Bild der kapitalistischen Entwicklung hält" (Pannekoek, a.a.O., 14). Hier spürten die Kritiker zwar eine Schwäche Grossmanns; schon Alfred Braunthal hatte von der „Methode jenes Schemafetischismus" (Braunthal 1929, 299) gesprochen. Aber es blieb stets beim selber unklaren Gespür. Auch Pannekoek macht nicht den geringsten Versuch, dem bei Marx angelegten theoretischen Zugang zur Problematik anhand des Verhältnisses von Produktivkraftentwicklung und Wertsubstanz nachzugehen. Auch für ihn ist da kein Zugang, sondern nichts als eine glatte und undurchdringliche Wand, gebildet von der arbeitsontologischen theoretischen Basis des traditionellen Marxismus in allen seinen Varianten.

Was Pannekoek zum Problem des Verhältnisses von „technischem Fortschritt" und Reproduktion des Kapitals dann noch zu sagen hat, wetteifert an Skurrilität mit dem Argument Grossmanns selbst vom Zusammenbruch des „Konsums der Kapitalisten": „Sehen wir uns die Grundlage dieses Zusammenbruchs etwas näher an. Worauf beruht die notwendige Zunahme des konstanten Kapitals mit jedes Mal 10 %? (Es) wird gesagt, dass der technische Fortschritt (bei gegebenem Bevölkerungszuwachs) einen bestimmten jährlichen Zuwachs des konstanten Kapitals vorschreibt. Man könnte dann, ohne den Umweg des Reproduktionsschemas sagen: wenn die Profitrate kleiner wird als diese vom technischen Fortschritt geforderte Zuwachsrate, muss der Kapitalismus zugrunde gehen. Abgesehen davon, dass dies nichts mit Marx zu tun hat: was ist der von der Technik geforderte Kapitalzuwachs? Verbesserungen in der Technik werden eingeführt in gegenseitiger Konkurrenz, um den Extraprofit (relativen Mehrwert) zu ergattern; aber das geht nicht weiter als die finanziellen Mittel vorhanden sind (!). Jedermann weiß auch, daß Dutzende von neuen Erfindungen, von technischen Verbesserungen, nicht eingeführt werden und oft absichtlich von den Unternehmern unterdrückt, damit nicht der vorhandene technische Apparat entwertet wird.

Die Notwendigkeit des technischen Fortschritts wirkt nicht als äußerer Zwang; sie wirkt mittels der Menschen und für diese gilt das Müssen nicht weiter als ihr Können" (a.a.O., 10 f.).

Es ist wirklich paradox: Lässt Grossmann mit Bauer das konstante Kapital jedes Mal um 10 Prozent wachsen, ohne die diesem Wachstum zugrunde liegende Produktivkraftentwicklung mitzureflektieren (obwohl dies bei Marx das entscheidende Moment ist), und schlägt er diese einem „rein technischen" Prozess zu, der gar nichts mit den Wertverhältnissen zu tun habe, so führt Pannekoek die Produktivkraftentwicklung umgekehrt nur ein, um sie sogleich als Grundlage des Wertproblems zurückzunehmen. Dieselbe angebliche Stagnation der Produktivkraftentwicklung, die Grossmann selber unreflektiert in die Binnenverschiebung der Wertverhältnisse hineinwurstelt, die unabhängig davon an eine absolute Schranke stoßen sollen, wird bei Pannekoek zum Argument gegen jede immanente Zusammenbruchstendenz. Bricht bei Grossmann der Kapitalismus zusammen, weil die Kapitalisten nichts mehr zu beißen haben, so bricht er bei Pannekoek gerade nicht zusammen, weil die Kapitalisten nicht mehr genug Geld für die Finanzierung der Produktivkraftentwicklung haben. Es ist zum Mäusemelken. Die beiderseitige arbeitsontologische Basis verstellt den Blick für den entscheidenden Zusammenhang, sodass die Argumentation ebenso verquer ist wie die Gegenargumentation.

Es lässt sich nicht leugnen: Die Ausläufer der marxistischen krisen- und zusammenbruchstheoretischen Debatte seit der Jahrhundertwende kommen unwillkürlich auf eine immanente Verewigungstendenz des Kapitalismus an sich selbst hinaus und sind damit päpstlicher als der Papst, denn die bürgerlichen Ökonomen zweifeln angesichts der Großen Depression selber an der Möglichkeit, dass das System der Wertverwertung aufrecht erhalten werden könnte. Auch die Ökonomin Natalie Moszkowska, auf die im Kontext des Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate zurückzukommen sein wird, weist den Gedanken einer absoluten innere Schranke der kapitalistischen Dynamik zurück, obwohl sie auf eine „Produktionstheorie" der Krise rekurriert (Moszkowska 1935). Für sie hebelt die Produktion des relativen Mehrwerts und die damit verbundene Erhöhung der Mehrwertrate jede Zusammenbruchstendenz aus (für die Darstellung und Kritik dieser Argumentation ist hier noch nicht der Ort; dies soll erst im dritten Teil dieser Studie geleistet werden im Kontext einer wert- und arbeitskritischen Substanztheorie der absoluten inneren Schranke kapitalistischer Dynamik).

Die ganze Debatte verlief im Sande, weil der Sieg der NS-Barbarei, die Folgegeschichte des Zweiten Weltkriegs und die darauf folgende Epoche der Nachkriegsprosperität (Pax Americana, Wirtschaftswunder) die marxistische Reflexion zur Kritik der politischen Ökonomie weitgehend paralysierte. In diesem Zusammenhang konnte keine stringente Weiterentwicklung der Auseinandersetzung der ersten Jahrhunderthälfte mehr generiert werden. Beim Grossmann-Schüler Paul

Mattick, um nur ein Beispiel der marxistischen Nachkriegsreflexion zu zitieren, blieb nichts als Ratlosigkeit zurück: „Die Einschätzung der großen Krise zwischen den zwei Weltkriegen als mögliche Endkrise des Kapitals, hieß den Wunsch zum Vater des Gedankens zu machen. Aber das stellte sich erst nachträglich heraus. Im Prinzip kann im entwickelten Kapitalismus jede große Krise zur Endkrise werden. Wird sie es nicht, so bleibt sie die Voraussetzung weiterer Akkumulation. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß es keinen ‚permanenten' Krisenzustand geben kann, wenn der Begriff auch nicht als Ewigkeit aufgefaßt werden muß, sondern nur im Gegensatz zur temporären, schnell vorübergehenden Krise. In diesem Sinne ist die ‚permanente' Krise genau so vorstellbar und im Marxschen System verankert, wie die überwindbare Krise. Wenn Marx auch behauptete, es gäbe keine permanenten Krisen, so bezog er sich dabei doch nur auf den Konjunkturzyklus des vergangenen Jahrhunderts und auf *Adam Smiths* Akkumulationstheorie, in der die Profitrate dauernd fallen muß. Daß sich unter den jetzigen Bedingungen des Weltkapitals ein andauernder ökonomisch-politischer Krisenzustand herausbilden kann, ist genau so möglich wie die Annahme, daß es dem Kapital auch weiterhin gelingen wird, auf dem Krisenwege zu neuer Expansion vorzustoßen" (Mattick 1974 a, 120, Hervorheb. Mattick).

Hier zerbröselt die Argumentation vollends und kann nur noch sagen, dass im Prinzip „alles möglich" sei, aber man es eben nie genau wissen könne. So wenig aber Theoretiker Propheten sein müssen (diese Zuschreibung ist generell eine polemisch-pejorative, wenn einem die Ergebnisse und logischen Voraussagen von Theorien nicht in den Kram passen), so wenig können sie auf klare begriffliche und analytische Bestimmungen verzichten, die allgemeine Voraussagen ermöglichen, d.h. Voraussagen nicht über konkrete Verlaufsformen und Ereignisse, sondern über die innere Logik und die Resultate einer Entwicklung. Die Hilflosigkeit von Mattick, sein offensichtliches „Herumeiern", verweist auf das definitive Ende der marxistischen Krisen- und Zusammenbruchsdebatte, die mit dem „Wirtschaftswunder" der Nachkriegsprosperität sowieso gegenstandslos geworden zu sein schien.

Rosa Luxemburg wurde zur Ikone jenes Traditionsmarxismus gemacht, dessen sozialdemokratischer Strang sogar zu ihrer Ermordung Beihilfe geleistet hatte (und hier muss radikale Kritik stets ein nachtragendes Eingedenken bewahren), während man ihre Zusammenbruchstheorie eher als Ausrutscher und verziehene theoretische Sünde zu betrachten geneigt war. Grossmann, als Figur schlecht ikonisierbar, wurde hingegen geradezu verteufelt und als Musterbeispiel eines ganz und gar verfehlten theoretischen Ansatzes gehandelt. Er tauchte dabei zunehmend nur noch als theoretisches Gespenst auf, das gewohnheitsmäßig abgewatscht wurde, ohne dass man sich noch die Mühe einer genaueren theoretischen Auseinandersetzung machen musste: eine Art Turnübung für marxistische Anfänger und Klugscheißer eines abgeschliffenen Räsonnements.

Erst mit dem Eintritt eines neuen, zunächst noch unbestimmten Krisenzyklus Ende der 60er Jahre, dessen Qualität sich von allen früheren unterscheidet und seit den 80er Jahren in die Weltkrise neuen Typs der 3. industriellen Revolution eingemündet ist, wurde in der Neuen Linken seit der Bewegung von 1968 auch die marxistische Krisentheorie wieder aktuell. Aber der kurzlebige 70er-Jahre-Marxismus, dessen akademische Koryphäen heute emeritiert werden, war noch zu keiner entscheidenden Innovation in der Lage. Die abgestorbene theoretische Krisen- und Zusammenbruchsdebatte des Arbeiterbewegungsmarxismus wurde nicht aufgearbeitet und überwunden, sondern bloß reproduziert; ebenso übrigens wie die Reform- und Revolutionsdebatten etc. Es war die Zeit der Nachdrucke und Ausgrabungen, der Nachinszenierungen und Revivals, während die theoretischen Eigenleistungen eher breit als stark waren, d.h. eben zumindest hinsichtlich der durchaus ausufernden politökonomischen Literatur zumeist reproduktiv; diese Meterware wird heute aus den Bibliotheken allmählich aussortiert, wie ihre Träger ins akademische Austragshäusl geschickt werden.

Dabei blitzte durchaus immer wieder die Fragestellung einer Entsubstantialisierung auf, die einen neuen Problemhorizont hätte erhellen können. So heißt es etwa bei Christoph Deutschmann: „Die Marxsche Geschichtstheorie findet ihre höchste Konkretion in dem im dritten Band des *Kapital* entwickelten Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate. In ihm ist der grundlegende Marxsche Gedanke des historischen, d.h. transitorischen Charakters der kapitalistischen Produktionsform entfaltet: Gerade *um* sein immanentes Prinzip, die Produktion von Mehrwert, zu realisieren, ist das Kapital gezwungen, die Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit und die organische Zusammensetzung des Kapitals fortlaufend zu steigern und damit seine eigene Grundlage, die abstrakte Arbeit, immer mehr zu untergraben" (Deutschmann 1974, 163, Hervorheb. Deutschmann).

Das eine Beispiel mag für viele stehen. Aber der aufblitzende Gedanke wird nicht festgehalten und ausformuliert bis zur Sprengung des abgestorbenen Diskurses; hauptsächlich deswegen, weil der Begriff der abstrakten Arbeit nicht bis zur radikalen Kritik der marxistischen Arbeitsontologie entwickelt wird. Neue Linke und 70er-Jahre-Marxismus sind an der Kritik von Arbeitsontologie und Warenform gescheitert (vgl. dazu die Erörterung im ersten Teil dieser Studie). So kann auch Deutschmann nur auf die Immanenz der alten krisentheoretischen Debatte zurückfallen, indem er gegenüber Grossmann wieder Rosa Luxemburg geltend macht: „Hätte sich Grossmann in seiner Auseinandersetzung mit Rosa Luxemburg statt der größtenteils unsachlichen und an ihrer Argumentation vorbeigehenden Polemik um eine adäquate Rezeption der von ihr aufgezeigten Realisierungsproblematik bemüht, so wäre er möglicherweise in der theoretischen Aufhellung des Krisenproblems einen Schritt weiter gekommen" (Deutschmann, a.a.O., 177). Deutschmann kritisiert also an Grossmann gerade den Fortschritt, den dieser über die zirkulativ beschränkte Zusammenbruchstheorie Rosa Lu-

xemburgs hinaus mit seinem Rekurs auf die Produktion des Mehrwerts gemacht hatte.

Dieses Zurückbiegen führt jedoch nicht etwa zu einer Rekonstruktion der Luxemburgschen Version einer verkürzten Zusammenbruchstheorie, sondern zu etwas ganz anderem. Das Realisationsproblem erscheint schon im Kontext seiner „wirtschaftspolitischen" Bearbeitung: „Eine Wiederbelebung des Marxismus als Theorie der kapitalistischen Entwicklung setzt den Nachweis der theoretischen Integrierbarkeit gerade des *Erfolges* des *keynesianischen* Rezepts in die Marxsche Krisentheorie voraus. Solange dieser Erfolg bagatellisiert oder rundweg abgestritten wird, wird die Krise der marxistischen Theorie nicht überwunden werden können" (Deutschmann, a.a.O., 188, Hervorheb. Deutschmann). Hier zeigt sich die Schwerkraft der noch immer den krisentheoretischen Diskurs begrenzenden Erfahrung der historisch kurzen Epoche der Prosperität nach dem Zweiten Weltkrieg, die fälschlich einem „Erfolg des keynesianischen Rezepts" zugeschrieben wurde. Das Resultat war natürlich nicht die Integration keynesianischer Konzepte in die Marxsche Krisentheorie, sondern genau umgekehrt die lautlose Integration großer Teile des übrig gebliebenen 70er-Jahre-Marxismus in den keynesianischen Diskurszusammenhang. Man muss heute nicht einmal mehr kratzen, um unter dem ohnehin abgeblätterten Lack des Marxismus und der krisentheoretischen Reflexion der Neuen Linken das bloß noch „unglückliche Bewusstsein" einer keynesianischen Nostalgie hervorschauen zu sehen, das sich müde am neoliberalen Paradigma abquält.

Grossmann bleibt das Verdienst, dass er nicht nur neben Rosa Luxemburg der einzige war, der den Mut hatte, gegen den Strom des Marxismus eine Theorie der absoluten inneren Schranke kapitalistischer Verwertung zu entwickeln, sondern dass er über die zirkulationstheoretische Verkürzung der Luxemburgschen Zusammenbruchstheorie hinaus den Weg zu einer produktionstheoretischen Reformulierung des Krisen- und Zusammenbruchsproblems eröffnete. Wenn er dabei an der unüberwundenen Arbeitsontologie scheiterte und zu einem eher grotesken Argumentationszusammenhang Zuflucht nehmen musste, so bleibt dies zwar Anlass zur unnachsichtigen Kritik. Dennoch muss Grossmann gegen die bloße Verteufelung durch diejenigen in Schutz genommen werden, die sich ihm nur deshalb überlegen wähnen konnten, weil sie im Unterschied zu ihm niemals in das „gefährliche" Terrain vorgedrungen waren. Viel blamabler als Grossmanns Absturz ist die Selbstzufriedenheit eines marxistischen Räsonnements, das gar nicht hoch genug steigt, um abstürzen zu können, und aus dieser Froschperspektive jegliche Zusammenbruchstheorie ohne eigene reflexive Anstrengung glaubt a priori abqualifizieren zu können.

Subjekt und Objekt in der Krisentheorie. Die Schein-Auflösung des Problems in bloße Willens- und Kräfteverhältnisse

Lässt man die ganze historische Auseinandersetzung noch einmal Revue passieren, so fällt zweierlei auf. Zum einen ist die Phobie gegen den Gedanken einer absoluten inneren Schranke der Wertverwertung nicht wirklich an die gesellschaftlichen Konjunkturen von Ökonomie und Politik, von Krise und Prosperität gebunden. Die sogenannte Zusammenbruchstheorie war von Anfang an ein bis aufs Blut reizendes Ärgernis, während der behäbigen Zeiten marxistischen Honoratiorentums im Wilhelminischen Reich ebenso wie in der Katastrophenepoche von Weltkriegen und Weltwirtschaftskrise, und dann erst recht in der Ära der Nachkriegsprosperität – schließlich auch heute wieder in der Weltkrise der 3. industriellen Revolution. Das Ärgernis bestand und besteht unabhängig von spezifischen historischen Erfahrungen, und der Gedanke an eine immanente absolute Schranke konnte nicht einmal mitten in den größten Katastrophen der Weltgeschichte im marxistischen Mainstream-Diskurs hegemonial werden.

Zum andern aber sticht ins Auge, wie gering in der ganzen Debatte der Tiefgang der theoretischen Reflexion ist, wie schnell über die begriffliche Frage kapitalistischer Dynamik hinweggegangen und wie wenig dabei das ganze schon von Marx vorgelegte begriffliche Instrumentarium gesichtet wird. Die Kritik wird weniger immanent an der Sache selber entwickelt, nämlich der inneren Widersprüche kapitalistischer Reproduktion in einem dynamischen historischen Prozess, sondern man will eigentlich an der Sache vorbei möglichst schnell zu einer ganz anderen Sache kommen. Das große Ärgernis ist noch nicht einmal ein drohender Bruch mit der marxistischen Arbeitsontologie, von dem ja weit und breit nichts zu sehen ist, da auch die Zusammenbruchstheorien von Luxemburg und Grossmann diesen Boden niemals verlassen. Allenfalls mag dieses Problem vage geahnt worden sein und jenen horror vacui des Arbeitsmarxismus vor dem Substanzverlust zum heimlichen Motiv gemacht haben.

Ganz offensichtlich aber ist zunächst etwas anderes, und das nimmt auch breiten Raum in der Debatte ein: nämlich die als solche empfundene Drohung und Zumutung, ein objektiver Zusammenbruch der Verwertung an ihren eigenen inneren Widersprüchen könnte dem Proletariat, der wunderbaren Arbeiterklasse, gewissermaßen seinen Beruf wegnehmen und es nicht nur im Sinne der unmittelbaren Reproduktion, sondern auch als *historisches Subjekt* arbeitslos machen. Das ist der tiefer liegende Grund der Phobie gegen den Zusammenbruchsgedanken. Es handelt sich hier wesentlich gar nicht um eine Frage der ökonomiekritischen Reflexion im Kontext marxistischer Krisentheorie, sondern um einen basalen ideologischen Zusammenhang, der nicht krisentheoretisch, sondern ideologiekritisch erfasst werden muss.

Tatsächlich hatte schon Otto Bauer in der Debatte um Rosa Luxemburgs Ak-

kumulationstheorie gegen die Zusammenbruchslogik das proletarische Subjekt gewissermaßen als Kronzeugen bemüht: „Nicht an der mechanischen Unmöglichkeit, den Mehrwert zu realisieren, wird der Kapitalismus scheitern. Er wird der Empörung erliegen, zu der er die Volksmassen treibt. Nicht erst dann, wenn der letzte Bauer und der letzte Kleinbürger auf der ganzen Erde in Lohnarbeiter verwandelt, daher dem Kapitalismus kein zuschüssiger Markt mehr offen sein wird, wird der Kapitalismus zusammenbrechen; er wird weit früher gefällt werden von der wachsenden Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse" (Bauer 1913, zit. nach: Rosa Luxemburg 1923/1914, 481).

Das Argument vom proletarischen Willenssubjekt als deus ex machina soll den Streit um die Krisentheorie entscheiden, indem diese in ihrer Zuspitzung zur Zusammenbruchstheorie als „objektivistisch und deterministisch" denunziert wird. Nun ist dieser Vorwurf ausgerechnet gegen Rosa Luxemburg, die ja gleichzeitig als Theoretikerin der proletarischen Spontaneität, des Massenstreiks und des revolutionären Aktivismus gegen das reformistische Trägheitsgesetz der Sozialdemokratie hervorgetreten war, eigentlich ein schlechter Witz. Rosa Luxemburg haut denn auch Otto Bauer sogleich seinen Opportunismus in der Weltkriegskatastrophe um die Ohren. Ausgerechnet ein solcher Theoretiker der übelsten Affirmation kapitalistischer Herrschaft musste das „revolutionäre Klassensubjekt" bemühen! Dennoch verbirgt sich hier ein unaufgelöstes Problem des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in der modernen bürgerlichen Gesellschaft.

Rosa Luxemburg argumentiert durchaus eher defensiv, sobald sie in ihrer Antikritik auf dieses Problem zu sprechen kommt: „Das Marxsche Schema der Akkumulation ist – richtig verstanden – gerade in seiner Unlösbarkeit die exakt gestellte Prognose des ökonomisch unvermeidlichen Untergangs des Kapitalismus im Ergebnis des imperialistischen Expansionsprozesses … Kann dieser Moment je wirklich eintreffen? Allerdings ist das nur eine theoretische Fiktion, gerade weil die Akkumulation des Kapitals nicht bloß ökonomischer, sondern politischer Prozeß ist … Hier wie sonst in der Geschichte tut die Theorie ihren vollen Dienst, wenn sie uns die *Tendenz* der Entwicklung zeigt, den logischen Schlusspunkt, auf den sie objektiv hinsteuert. Dieser selbst kann so wenig erreicht werden, wie irgendeine frühere Periode der geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer letzten Konsequenz sich abwickeln konnte. Er *braucht* um so weniger erreicht werden, je mehr das gesellschaftliche Bewußtsein, diesmal im sozialistischen Proletariat verkörpert, als aktiver Faktor in das blinde Spiel der Kräfte eingreift. Und für dieses Bewußtsein bietet die richtige Auffassung der Marxschen Theorie auch in diesem Falle die befruchtendsten Anregungen und den kräftigsten Ansporn" (Luxemburg 1914, a.a.O., 479, Hervorheb. Luxemburg).

Natürlich ist mit diesen Hinweisen das Problem nicht gelöst. Könnte die

Zusammenbruchstendenz nicht dem Proletariat zuvorkommen und ihm seine Aufgabe abnehmen, bevor es sein „aktives Eingreifen" zu verwirklichen vermag? Andrerseits: Kann das Proletariat nur eingreifen, weil es diese objektive Tendenz im Rücken hat? Könnte es nicht auch ganz unabhängig von einer solchen Tendenz zur sozialen Emanzipation gelangen? Das Verhältnis von Subjekt und Objekt bleibt ungeklärt; es wird nur deutlich, dass es ein solches Verhältnis geben muss und dass es gerade in seiner Ungeklärtheit gegen die Zusammenbruchstheorie instrumentalisiert werden kann. Das hat auch etwas zu tun mit der oft bemühten Kränkung des menschlichen Selbstbewusstseins durch die großen naturwissenschaftlichen und sozialen Theorien der Moderne. Hatte die Aufklärung einerseits das autonome Subjekt als Demiurgen seiner selbst auf den Thron gehoben, so stürzte die kritische Reflexion es andererseits um so schmerzlicher wieder herunter. Schon Kopernikus hatte bekanntlich den Menschen aus dem Mittelpunkt der Welt verbannt; Freud hat ihm das volle psychische Bewusstsein seiner selbst abgesprochen; und bei Marx hebelt der Fetischismus des warenproduzierenden Systems auch die politisch-ökonomische Subjektivität als letzten Grund der sozialökonomischen Entwicklung aus. Diese Hinweise sind längst zum Topos in den gesellschaftstheoretischen Diskursen geworden. Affirmativ wurde dieses Garn bekanntlich fortgesponnen im Strukturalismus und in der Systemtheorie, in denen das Subjekt nur noch ein Schatten seiner selbst ist oder die bloße „Umwelt" eines selbstreferentiellen Systemzusammenhangs.

Geht man von dieser Ebene herunter, die in den marxistischen Debatten um die Zusammenbruchstheorie noch keine Rolle spielen konnte, so scheint das Problem erst einmal etwas kleiner dimensioniert zu sein. Für ihre spezielle Auffassung von „Aktion des Subjekts" konnte die Sozialdemokratie natürlich einen Zusammenbruch, einen Kataklysmus der Gesellschaft, überhaupt nicht brauchen. Ihre Idee war ja, dass der stets höhere gesellschaftliche Organisationsgrad des Kapitals selbst nur noch in staatliche Hand und diese wiederum in proletarische Hand überführt werden müsse (so etwa bei Hilferding), um in aller Gemütsruhe auf dem parlamentarischen Dienstweg beim Sozialismus anzugelangen. Insofern lugte der reformistische Wunsch als Vater des Gedankens um die Ecke, wenn etwa Gustav Eckstein in seiner Polemik gegen Rosa Luxemburg geradezu erleichtert schließt: „Mit den theoretischen Voraussetzungen fallen die praktischen Schlußfolgerungen, vor allem die Katastrophentheorie, welche Genossin Luxemburg auf ihre Lehre von der Notwendigkeit nichtkapitalistischer Konsumenten aufgebaut hat" (Eckstein, a.a.O., 493). Umso heftiger fiel Rosa Luxemburgs Reaktion in ihrer Antikritik aus, nachdem die veritable Katastrophe des Weltkriegs bereits hereingebrochen war; jetzt sprach sie von der „Katastrophe als Daseinsform" (a.a.O., 480) des imperialistischen Kapitalismus.

Aber die Auseinandersetzung ging in gar keiner Weise im Gegensatz von „reformistischer" und „revolutionärer" Theorie des subjektiven Handelns auf.

Auch die kommunistischen und sonstigen revolutionär-aktivistischen Positionen, die eigentlich vor einem Kataklysmus nicht so viel Angst zu haben brauchten, griffen die Zusammenbruchstheorie umso heftiger wegen ihres „Objektivismus und Determinismus" an. Bucharin etwa zeiht Rosa Luxemburg eines „ökonomischen Determinismus" (Bucharin, a.a.O., 284), während er selbst schon zwei Seiten weiter diesem selber zu verfallen scheint, wenn er über die periodischen, ewig wiederkehrenden Instabilitäten und Krisen und deren „bedingte Lösung" dennoch sagt: „Ihr zunehmender Umfang und ihre sich steigernde Intensität führen *unvermeidlich* den Zusammenbruch der kapitalistischen Herrschaft herbei" (a.a.O., 286, Hervorheb. Bucharin).

Die Vorstellung von der „Unvermeidlichkeit" ist natürlich selber deterministisch, aber dies ist paradoxerweise in einem rein subjektiven Sinne gemeint, wenn Bucharin anschließend enthüllt, was er im Unterschied zum „ökonomischen Determinismus" darunter versteht: „Heute sind wir bereits in der Lage, uns über den Prozeß des kapitalistischen Zusammenbruchs nicht mehr bloß auf Grund abstrakter Konstruktionen und theoretischer Perspektiven ein Urteil zu erlauben. Der Zusammenbruch des Kapitalismus hat *begonnen*. Die Oktoberrevolution ist der lebendige und überzeugendste Ausdruck dafür. Die Revolutionierung des Proletariats hing unzweifelhaft mit dem wirtschaftlichen Ruin, dieser mit dem Krieg, der Krieg mit dem Kampf um Absatzmärkte, Rohstoffmärkte, Kapitalanlagesphären, kurz mit der imperialistischen Politik überhaupt zusammen" (a.a.O., 287, Hervorheb. Bucharin).

Es ist eindeutig, dass Bucharin hier den Problemzusammenhang auf den Kopf stellt. Die objektive innere Schranke der Wertverwertung aufgrund ihrer eigenen Widersprüche verwandelt sich in eine rein subjektive, politische Schranke, in die Schranke eines bloßen Willensverhältnisses. Die Krise kommt von der Politik, und die Emanzipation oder Revolution kommt auch von der Politik, während die sogenannte Ökonomie, in Wirklichkeit die alle offiziellen Sphären übergreifende basale Logik der Wertverwertung, nur das leise Hintergrundrauschen bildet und eigentlich für den Gang der Ereignisse ziemlich irrelevant bleibt. Der Begriff des Zusammenbruchs ist in diesem Kontext eine Mogelpackung. Denn ein Zusammenbruch ist seinem Wesen nach etwas Objektives, passiv Erlittenes, von Natur- oder Systemgesetzen Bedingtes, kein Willensakt oder Willensverhältnis. Ein Zusammenbruch ist es, wenn ein Mensch einen Kreislaufkollaps oder Herzinfarkt erleidet, eine Brücke durch Überlastung zusammenstürzt, bei einem Motor sich der Kolben frisst, ein Stern in sich zu einem schwarzen Loch zusammenfällt, oder eben ein Systemzusammenhang (z.B. ein Computerprogramm) instabil wird und „abstürzt" usw. Der Begriff wird unangemessen, wenn es um Willensakte in einem bewussten Konflikt geht. Aber wichtiger noch ist es, dass Bucharin in seiner Verdrehung noch einmal eine Volte schlägt und dabei eine unfreiwillige Enthüllung macht. Denn obwohl er die Objektivität des Zusammenbruchs

subjektiviert, in Politik auflöst, objektiviert er im gleichen Atemzug umgekehrt dieses Subjekt selbst, indem er dessen Handeln zu einem „unvermeidlichen", also determinierten erklärt. Hier stoßen wir wieder auf die ungelöste Subjekt-Objekt-Problematik der Moderne.

Und dieses Problem wiederholt sich und wird durch die gesamte Krisen- und Zusammenbruchsdebatte hindurch fortgeschleppt. Es findet sich auch bei den Ausfällen von Eugen Varga gegen Grossmann einige Jahre später. Varga holt ebenfalls das Subjekt (Klassensubjekt) als deus ex machina aus der Kiste: „Er (Grossmann, R.K.) trennt die Ökonomie vom Klassenkampf; daher ist *sein* ‚Zusammenbruch' nicht der Sturz der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, sondern eine rein ökonomische Phantasie..." (Varga, a.a.O., 65, Hervorheb. Varga). Und wie bei Bucharin kondensiert dann der „determinierte Wille" zur Sowjetmacht, die alle Krisentheorie im Sinne blinder Systemmechanismen überflüssig macht: „Wer im Jahre 1929 den Mut hat, ein sechshundertseitiges Buch über das ‚Zusammenbruchsgesetz' des Kapitalismus zu veröffentlichen, ohne ein Wort über den bereits erfolgten Zusammenbruch des Kapitalismus in Rußland zu sagen, mag noch so viel Marxzitate häufen, noch so gelehrte Ausführungen über die Methode des Marxismus machen – er hat das Alphabet der marxistischen Forschungsmethode nicht begriffen! ... Er schweigt sich über den Sturz des Kapitalismus in Rußland darum so hartnäckig aus, weil es *ganz offenkundig ist, daß jene Ursachen, die nach Grossmann den Zusammenbruch des Kapitalismus verursachen sollten, bei dem tatsächlich erfolgten Zusammenbruch des Kapitalismus in Rußland keinerlei Rolle spielten*. Tatsächlich: es wäre lächerlich zu behaupten, dass der Kapitalismus in Rußland – das bekanntlich ein sehr kapitalarmes Land war und ständig große Summen von ausländischem Kapital importierte – an Überakkumulation von Kapital zusammengebrochen wäre! ... Für uns, *kämpfende Kommunisten*, ist es eine große Beruhigung, daß der wirkliche Zusammenbruch des Kapitalismus nicht an den von Herrn Grossmann mit so großer Reklame verkündeten Ursachenmechanismus gebunden ist..." (a.a.O., 62 f., Hervorheb. Varga). Und somit freut sich der beruhigte Varga knapp drei Jahre vor der NS-Machtergreifung auf den weltweiten „Sturz des Kapitalismus..., lange bevor in der ganzen Welt eine ‚Überakkumulation' von Kapital erfolgen könnte" (a.a.O., 63).

Aus heutiger Sicht ist die grandiose Fehlleistung dieser Argumentation mit Händen zu greifen: Was Varga als „Zusammenbruch des Kapitalismus" in Russland verstehen möchte wie die meisten seiner Zeitgenossen, war in Wirklichkeit eine „nachholende Modernisierung", eine gesellschaftlich-historische Implementierung des Systems abstrakter Arbeit unter staatskommunistischer Regie in einer kapitalistisch unterentwickelten Zone der Weltmarkt-Peripherie; also ein historisch ungleichzeitiges Regime ursprünglicher Akkumulation, das 70 Jahre später unter den Bedingungen der 3. industriellen Revolution selber zusammengebrochen ist. Aber Vargas Argumentation geht nicht nur historisch und

politökonomisch im Sinne der Schranke kapitalistischer Vergesellschaftung auf Basis der abstrakten Arbeit und ihrer Wertform völlig ins Leere. Er wirft damit auch, ähnlich wie Bucharin, unfreiwillig ein grelles Schlaglicht auf die mit dem Krisen- und Zusammenbruchsproblem verbundene Subjekt-Objekt-Struktur der Moderne, die immer nur paradox in die Subjektivität des Politischen aufgelöst werden kann – und gerade deshalb die Wutausbrüche gegen den „ökonomischen Determinismus" der Zusammenbruchstheorien hervorruft.

Es überrascht nicht, dass, wie sich die Argumentation des Sozialdemokraten Otto Bauer und die des Bolschewisten Nikolai Bucharin gegen den „ökonomischen Determinismus" Rosa Luxemburgs zum Verwechseln ähnlich sehen, dies auch für die entsprechenden Argumentationen des Kommunisten Eugen Varga und des Sozialdemokraten Alfred Braunthal gegen Henryk Grossmann gilt, auch wenn Braunthal dabei die Kommunisten gleich mit in die Pfanne hauen will: „Aber nicht nur darin sind Kommunisten und Zusammenbruchstheoretiker wirklichkeitsfremd oder vielmehr wirklichkeitsabgewandt, daß ihre Theorien nicht der lebendigen Wirklichkeit entnommen sind, sie vernachlässigen die Daten der Wirklichkeit auch insofern, als sie ihre Augen vor den heute schon tatsächlich am Werk befindlichen Umformungskräften der Gesellschaft verschließen. Stellt man diese Kräfte in die Rechnung ein, wird man sich der Bedeutung bewußt, die die wachsenden Organisierungstendenzen der Wirtschaft, der wachsende Einfluss der Arbeiterschaft, der von ihr ausgehende wachsende Druck zur Demokratisierung der Wirtschaft für die Umgestaltung der Gesellschaft von der kapitalistischen zur sozialistischen besitzen, so wird es klar, daß die Arbeiterschaft nicht in dumpfer Resignation auf eine ferne Zukunft zu warten braucht, in der sich nach einer entsetzlichen, von Not und Elend erfüllten Übergangsperiode die Zusammenbruchstendenzen des Kapitalismus automatisch durchsetzen, sondern durch diese Erkenntnis wird die Arbeiterschaft angefeuert, alle ihre Kräfte zu mobilisieren, um zwar nicht den Zusammenbruch des Kapitalismus, wohl aber seine Umformung in ein sozialistisches Gesellschaftssystem zu erzwingen" (Braunthal, a.a.O., 304).

Man kann sich eines Grauens nicht erwehren angesichts einer derartigen Blauäugigkeit unmittelbar am Vorabend von Weltwirtschaftskrise, NS-Barbarei und des folgenden Zweiten Weltkriegs. Deutlich wird aber gleichzeitig, wie gering der Unterschied von Reform und Revolution in der Abwehr der Zusammenbruchstheorie hinsichtlich des Subjektproblems ist. Eigentlich handelt es sich nur um die historische Ungleichzeitigkeit, um den Unterschied zwischen derselben unaufgelösten Fragestellung unter den Bedingungen einmal eines bereits entwickelten westlichen Kapitalismus und einmal einer kapitalistisch noch unentwickelten Gesellschaft „nachholender Modernisierung" an der Peripherie. Ob nun die (westliche) Arbeiterschaft einen vermeintlichen „wachsenden Druck zur Demokratisierung der Wirtschaft" ausüben oder die proletarische Revolution den

vermeintlichen „Zusammenbruch des Kapitalismus" als staatskommunistische Diktatur der abstrakten Arbeit herbeiführen soll: Die Subjekt-Objekt-Struktur und ihre scheinbare Auflösung in die Richtung politischer Subjektivität gegen den „ökonomischen Determinismus" ist dieselbe.

Dass sich hier ein ungelöstes und auf dem Boden der Wertvergesellschaftung unlösbares Problem verbirgt, wird vielleicht am deutlichsten, wenn auch die links- und rätekommunistische Position mit einbezogen wird, die jene scheinbare Auflösung in subjektive Willensverhältnisse gegenüber Sozialdemokraten und Parteikommunisten nur zuspitzt und radikalisiert. In seiner Polemik gegen Grossmann wettert Pannekoek: „Der Kapitalismus ist ihm ein mechanisches System, in welchem die Menschen als Wirtschaftspersonen, Kapitalisten, Käufer, Verkäufer, Lohnempfänger etc., mitspielen, aber sonst einfach passiv zu erleiden haben, was der Mechanismus kraft seiner inneren Struktur über sie verhängt… (Der) Mechanismus bestimmt die ökonomischen Größen, während die kämpfenden und handelnden Menschen außerhalb dieses Zusammenhangs stehen" (Pannekoek, a.a.O., 20).

Es ist dies eine Leier, die einem bekannt vorkommen muß; wird sie doch in den linksradikalen Debatten bis heute periodisch gespielt. Pannekoek abstrahiert vollkommen von der *gesellschaftlichen Form des Bewusstseins und des Willens selbst.* Er möchte den „kämpfenden und handelnden Menschen" *unabhängig* von der kritischen Thematisierung dieser Form (Wertform) und ihrer Substanz (Arbeit) eine transzendierende Willenspotenz zuschreiben, also in falscher Unmittelbarkeit dem Sosein der kapitalistisch konstituierten Subjekte wie sie gehen und stehen etwas andichten, was sie nur durch die Vermittlung einer radikalen Kritik dieser Form erst erlangen könnten. Alles „Kämpfen und Handeln" verbleibt im Bann der falschen Objektivität, solange es nicht durch die Kritik von Form und Substanz der abstrakten Arbeit hindurchgegangen ist. Und wenn das nicht geschieht, dann werden die Menschen eben *durch ihr eigenes „Kämpfen und Handeln" hindurch* genau „das erleiden, was der Mechanismus kraft seiner inneren Struktur über sie verhängt" – gerade *weil* sie nicht „außerhalb dieses Zusammenhangs stehen".

Dieser Zusammenhang bleibt (nicht nur) für Pannekoek ein böhmisches Dorf, und so landet er genau beim Gegenteil dessen, was er beabsichtigt, nämlich nicht anders als Bucharin bei der Objektivität des Subjekts und bei der Determiniertheit des Willens selbst: „Der Zusammenbruch des Kapitalismus bei Marx hängt in der Tat von dem Willen der Arbeiterklasse ab; aber dieser Wille ist nicht Willkür, nicht frei, sondern selbst vollkommen bestimmt (!) durch die ökonomische Entwicklung. Die Widersprüche der kapitalistischen Ökonomie … bestimmen den Willen des Proletariats immer aufs neue auf die Revolution. Nicht weil der Kapitalismus ökonomisch zusammenbricht, und deshalb die Menschen, Arbeiter und andere, durch Notwendigkeit gezwungen, eine neue Organisation schaffen, kommt der Sozialismus. Sondern weil der Kapitalismus, wie er lebt und wächst,

für die Arbeiter stets unerträglicher wird und sie in den Kampf treibt, immer wieder, bis in ihnen der Wille und die Kraft gewachsen sind, die Kapitalherrschaft zu stürzen und eine neue Organisation aufzubauen, bricht der Kapitalismus zusammen" (a.a.O., 21 f.).

Pannekoek merkt nicht einmal, dass es gehüpft wie gesprungen ist, ob der „vollkommen von der ökonomischen Entwicklung bestimmte" Wille der Arbeiterklasse dann den Kapitalismus subjektiv zum „Zusammenbruch" bringt, oder ob der Kapitalismus an sich selbst zusammenbricht und dadurch dann die Arbeiterklasse objektiv „zwingt, eine neue Organisation zu schaffen". Unfreiwillig macht er die Austauschbarkeit von Subjekt und Objekt in der fetischistischen Struktur der Reproduktion deutlich, was schließlich sogar noch zur Geschichtsmetaphysik erhoben wird: „Für Marx setzt sich alle gesellschaftliche Notwendigkeit mittels der Menschen durch (!); das bedeutet, dass das menschliche Denken, Wollen und Handeln obgleich es dem eigenen Bewußtsein als Willkür erscheint – durch die Wirkungen der Umwelt völlig (!) bestimmt wird; und nur durch die Gesamtheit dieser, hauptsächlich durch gesellschaftliche Kräfte bestimmten menschlichen Taten setzt sich in der gesellschaftlichen Entwicklung eine Gesetzmäßigkeit durch ... Die Kapitalakkumulation, die Krisen, die Verelendung, die proletarische Revolution, die Besitzergreifung der Herrschaft durch die Arbeiterklasse bilden zusammen eine als Naturgesetz (!) wirkende, untrennbare Einheit, den Zusammenbruch des Kapitalismus" (a.a.O., 19).

Es ist wirklich grotesk: Die subjektive Bestimmung erscheint unmittelbar als objektive, ohne dass der Vermittlungszusammenhang reflektiert wird; so erscheint der emanzipatorische Wille selber als Bestandteil genau jener Pseudo-„Naturgesetzlichkeit", die eigentlich den Skandal falscher Verobjektivierung darstellt. Was hier aufscheint, ist eine viel zu kurz greifende Begrifflichkeit des Kapitalverhältnisses selbst, in der die entscheidenden Momente der Kritik an Fetischform und Arbeitssubstanz fehlen. Der Strukturalismus eines Althusser, für den dann auch die Revolution ein „Prozess ohne Subjekt" sein wird, lässt bereits grüßen – obwohl Pannekoek scheinbar am anderen Ende der marxistisch-linksradikalen Subjekt-Objekt-Skala angesiedelt ist. Der Preis dafür, dass die Arbeiterklasse als historisches Subjekt erhalten bleibt und sich nicht vom „ökonomischen Determinismus" des objektiven Zusammenbruchs die Butter vom Brot nehmen lässt, besteht darin, dass „die Klasse" selber bloß als Vollstreckerin vermeintlicher gesellschaftlicher „Naturgesetze" handeln kann – ein untrüglicher Hinweis darauf, dass dieses Konstrukt in Wirklichkeit dem Bannkreis kapitalistischer Kategorien verhaftet bleibt und diese Vorstellung „proletarischer Revolution" nichts als eine Entwicklungsideologie abstrakter Arbeit und eine Verlängerung des Verwertungssystems darstellt, in dem die „Arbeit ohne Kapital" doch wieder nur Kapitalverhältnis werden könnte.

Grossmann selbst blieb natürlich die ideologische Meta-Kritik seines Werkes

anhand des Subjektproblems jenseits der immanenten krisentheoretischen Bestimmungen nicht verborgen. Noch im US-amerikanischen Exil, mehr als ein Jahrzehnt nach dem Abbruch der Debatte, versuchte er sich indirekt gegen den Vorwurf des „ökonomischen Determinismus" zu verteidigen, indem er ähnlich wie Rosa Luxemburg beteuerte, dass die objektive Zusammenbruchstendenz keineswegs das subjektive emanzipatorische Handeln überflüssig mache. Ein wesentliches „Moment der allgemeinen Theorie von Marx", so Grossmann, bestehe „in der Lehre, daß kein Wirtschaftssystem, gleich wie angegriffen es auch sein mag, aus sich selbst heraus zusammenbricht; es muß ‚umgestürzt' werden. Die theoretische Analyse der objektiven Entwicklungstendenzen, die zum Zusammenbruch des Systems führen, dienen zur Aufdeckung der ‚schwachen Kettenglieder', um sie als eine Art Barometer zu verwenden, welches anzeigt, wann das System für eine fundamentale Veränderung reif wird. Und selbst wenn dieser Punkt erreicht ist, wird die Umwälzung nur durch das aktive Handeln der subjektiven Faktoren vollzogen ... Durch ein solches Handeln können die objektiven Tendenzen realisiert ... werden" (Grossmann 1971/1943, 210 ff.).

Nun ist Grossmann also bei Pannekoek angelangt; die (negative, falsche) Objektivität ist subjektiviert, das subjektive Handeln dafür umgekehrt objektiviert („Vollzug der objektiven Tendenzen"), das Subjekt selber nur noch ein „Faktor" und die Konfusion vollkommen. Offensichtlich hat sich Grossmann nie mit dieser Meta-Ebene beschäftigt, auf der er nun nachträglich noch ausrutscht, nachdem längst klar geworden ist, dass sein analytischer Versuch auf der Ebene der Wertkategorien und der darauf bezogenen Krisentheorie nirgendwo ankommen konnte.

Es bedurfte nur noch eines kleinen Schrittes, um dieses Dilemma vollständig in die reine Subjektivität von Willensverhältnissen aufzulösen und die Marxschen Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie praktisch gänzlich für irrelevant zu erklären. Das Kapitalverhältnis als äußerliches Willensverhältnis ist dann nichts mehr als „Wille gegen Wille" (dennoch wiederum objektiviert ausgedrückt als „Klasse gegen Klasse", denn die Klassenkategorie ist bekanntlich selber eine systemisch konstituierte und gehört somit erst einmal der Objektivität an). Genauer gesagt: Die unbegriffene Objektivierung der Klassenkategorie wird zur reinen Willensfrage heruntertransformiert, sodass die kapitalistische Fetisch-Objektivität sich scheinbar auflöst in ein simples „Kräfteverhältnis" von gegensätzlichen Willensbestimmungen.

Es war Karl Korsch, der in der Auseinandersetzung um die Meta-Problematik des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in der Krisen- und Zusammenbruchsdebatte diese Wendung mit vorbereiten half. Für ihn stellt jede Zusammenbruchstheorie eine „objektivistische Deformation" dar: „Eine solche Theorie scheint mir nicht geeignet, jenen vollen Ernst des selbstverantwortlichen Handelns der für ihre eigenen Ziele kämpfenden proletarischen Klasse hervorzubringen, der für den

Klassenkrieg der Arbeiter so gut wie für jeden anderen gewöhnlichen Krieg notwendig ist" (Korsch, zit. nach: Marramao 1977, 18). Korsch geht, wie Marramao feststellt, sogar so weit, dass er „die dialektische Darstellungsweise des reifen Marx als bloße *Allegorie* betrachtet, die den Kampfwillen und den revolutionären Geist des Proletariats erregen solle" (Marramao 1977, 21, Hervorheb. Marramao).

Giacomo Marramao, der sich im Kontext des 70er-Jahre-Marxismus der Neuen Linken mit dem Problem beschäftigt hat, bezeichnet dieses Denken von Korsch zu Recht als „pragmatische Reduktion des dialektisch-morphologischen Moments der Kritik der politischen Ökonomie" (a.a.O., 42). In der letzten Konsequenz dieses Denkens müssen sich die Kategorien von abstrakter Arbeit, Wert, Ware, Preis, Mehrwert, organischer Zusammensetzung, tendenziellem Fall der Profitrate usw., also die theoretischen Bestimmungen kapitalistischer Reproduktion wie ihrer Krise, auflösen in bloße „Allegorien" von Willensbestimmungen der als voraussetzungslose Willenssubjekte gedachten „Klassen". Die ohnehin nie verstandene Ebene der Fetisch-Konstitution und des „automatischen Subjekts" wird endgültig ersatzlos gestrichen, die realen Objektivierungen verwandeln sich in bloße Verkleidungen von rein subjektiven Willensverhältnissen.

Korsch wendet sich zwar auch gegen einen bloßen Subjektivismus der unvermittelten direkten Aktion etc., aber dies bezieht sich allein auf die Vermittlungsebenen innerhalb der unterstellten reinen Willensverhältnisse, nicht auf die negative Objektivität von Fetischverhältnis und Krise als objektiver Schranke: „Diese Haltung erklärt die ganze Frage von der objektiven Notwendigkeit oder Vermeidbarkeit der kapitalistischen Krisen für eine im Rahmen einer praktischen Revolutionstheorie des Proletariats *in dieser Allgemeinheit sinnlose Frage* … Sie glaubt vielmehr, daß durch eine immer genauere und gründlichere empirische Erforschung der gegenwärtigen kapitalistischen Produktionsweise und ihrer erkennbar bevorstehenden Entwicklungstendenzen auch gewisse, allerdings immer sehr begrenzte, aber für die praktische Aktion ausreichende Zukunftsaussagen gemacht werden können" (Korsch, a.a.O., 18 f., Hervorheb. Korsch).

Hier zeigt sich die Konsequenz aus jenem „pragmatischen Reduktionismus" der kapitalistischen Form- und Substanzkategorien: Die historische Bewegung erscheint nicht mehr als eine solche der Kategorien selbst, die mit einer entsprechenden Theorie erst zu begreifen wäre, sondern sie erscheint nur noch in der Reduktion auf Willensverhältnisse, also reduziert auf die „empirische Ebene" und deren „Erforschung", wobei diese Empirie unmittelbar als die von „Kräfteverhältnissen" gegensätzlicher Willensbestimmungen gefasst wird. Die berüchtigte *Klassenanalyse* war geboren: Keine Untersuchung und Debatte über die kategoriale Bewegung und deren inneren Zusammenhang mehr, keine Debatte über Krisen- und Zusammenbruchstheorie, tendenziellen Fall der Profitrate, Realisationsproblem und dergleichen – alles abgeschrieben als „in dieser Allgemeinheit sinnlose Fragen". Stattdessen nur noch die empirische Analyse im Sinne der

Klassenstrukturen und ihrer Veränderungen, damit aber auch der *Veränderungen in den Willensverhältnissen*. Also das, was alsbald der Operaismus mit seinen Theoremen von der „Neuzusammensetzung der Arbeiterklasse" als reduktionistisches permanentes Untersuchungsprogramm auf seine Agenda setzen sollte.

Dem Subjekt-Objekt-Verhältnis der modernen Fetisch-Konstitution ist damit natürlich nicht zu entkommen. Es setzt sich nur das Dilemma fort, das schon bei Pannekoek aufscheint und überhaupt im verkürzten Verständnis des Arbeiterbewegungsmarxismus wurzelt: Je subjektiver, desto objektiver; je mehr das Fetischverhältnis als schieres Willensverhältnis von voraussetzungslos gedachten Willenssubjekten („Klassen") gedacht wird, deren wirkliche Voraussetzungen im Dunkeln bleiben, desto mehr schleicht sich die negative, falsche Objektivität durch die Hintertür wieder ein, und die auch ihre eigenen Voraussetzungen nicht mehr reflektierenden Unmittelbarkeits-Theoretiker müssen die Struktur und das Bewusstsein ihres famosen „proletarischen Willenssubjekts" vollkommen verdinglichen und „untersuchen" wie einen objektiven Naturgegenstand, womit sie natürlich ihre Emphase des „selbstverantwortlichen Handelns der für ihre eigenen Ziele kämpfenden proletarischen Klasse" aufs peinlichste dementieren.

Wie die Geheimgeschichte der traditionsmarxistischen Krisen- und Zusammenbruchsdebatte jenseits der verkürzten politökonomischen Ebene in der unbehaglichen Thematisierung jener ungeklärten Subjekt-Objekt-Struktur der modernen Wertvergesellschaftung bestand, so das Geheimprogramm ihrer Auflösung in der Reduktion der objektivierten Kategorien des Kapitals in reine Willensverhältnisse, die dann unter verschiedenen Aspekten betrachtet und untersucht werden konnten. Die Nachkriegsgeschichte der Neuen Linken war ganz von diesem Paradigma geprägt. Dieses unaufgearbeitete, überhaupt unreflektierte Resultat der Zusammenbruchsdebatte wurde einfach übernommen; und gerade deshalb wurde nicht nur der Zusammenbruchsbegriff als Unwort zum bloßen Gespenst, sondern auch der Weg einer Weiterentwicklung zur Kritik der Arbeitsontologie blieb verschüttet und die durchaus thematisierten Begriffe von Verdinglichung oder Entfremdung kamen nicht über eine seichte sozialphilosophische Formulierung hinaus.

Die Ebene der gesellschaftlichen Konstitution, das Problem von Fetisch-Verhältnis und „automatischem Subjekt", musste so weiter unbearbeitet bleiben, ja wurde sogar ausdrücklich verworfen. Dem widerspricht entgegen dem äußeren Anschein auch der Debattenstrang des Althusserschen Strukturalismus nicht. Althusser ließ das „proletarische Subjekt" ganz unreflektiert übrig, allerdings seiner Emphase entkleidet und reduziert auf einen „Vollstrecker" struktureller Prozesse. Aber an diesem Punkt war ja wie gezeigt bereits Pannekoek angelangt, und es war dies eigentlich implizit oder explizit auch die Voraussetzung des gesamten traditionellen „historischen Materialismus". Der operaistische Gegenpol bildete nur die Kehrseite derselben Medaille. Es ist kein Zufall, dass sowohl

Luis Althusser als auch Toni Negri gleichermaßen den Fetisch-Begriff und die gesamte darauf aufbauende Marxsche Argumentation ausdrücklich verwarfen. Damit wurden zusammen mit dem Problem der objektiven inneren Schranke der Verwertung auch die gesellschaftliche Form des Subjekts und seiner (Arbeits-)Substanz als mögliche Gegenstände der Reflexion und radikalen Kritik endgültig ausgeblendet.

Krise und Kritik, politische Illusion und geschlechtliches Abspaltungsverhältnis

Politökonomisch begründet wurde die reduktionistische Subjektivierung der Kategorien mit der Entwicklung des Kapitalismus selbst zu einem „organisierten" (Hilferding). Die in Wirklichkeit aus einem säkularen Prozess der Entsubstantialisierung des Werts selbst resultierenden Probleme der Verwertung, die seit dem späten 19. Jahrhundert die staatlichen Eingriffe potenziert hatten (mit weiteren Schüben durch die Kriegswirtschaften der Weltkriegsepoche und später die fordistische Regulation in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts), erschienen geradezu als „Aushebelung des Wertgesetzes" durch das vermeintliche direkte Kommando von Politik und Konzernmanagement über die kapitalistische Reproduktion. Diese Vorstellung spukt im gesamten Bereich der Interpretationsmuster, die inzwischen unter dem Label des „westlichen Marxismus" eingeordnet werden und den Anspruch erheben, über den „Ökonomismus" des traditionellen Marxismus hinauszugehen – während sie in Wirklichkeit nur die subjektideologische Kehrseite derselben Medaille darstellen.

Dabei wird die *politische Illusion*, wie sie den alten Arbeiterbewegungsmarxismus ohnehin von Anfang an gekennzeichnet hatte, fortgesetzt und potenziert. Der „Kampf um Anerkennung" auf dem Boden der abstrakten Arbeit und damit der Wertvergesellschaftung konnte gerade seiner Beschränktheit wegen nur in politischer Form geführt werden, denn die Politik ist nichts anderes als die sekundäre „Bearbeitungs-Sphäre" der aus dem Kapitalverhältnis permanent erwachsenden gesellschaftlichen Problemlagen. Diese Sphäre setzt die Wertverwertung ihrem Begriff nach positiv voraus, sie ist immanenter Bestandteil des Werts als gesellschaftlicher Form. Jede Gegenüberstellung von Ökonomie und Politik, die bei dieser Differenz stehen bleibt und die beiden Sphären einander äußerlich setzt, ohne ihren übergreifenden Zusammenhang in Wertverhältnis und Arbeitssubstanz erfassen zu können, bleibt entscheidend verkürzt und läuft auf irgendeine Variante der politischen Illusion hinaus. Die Politik ist ihrem Begriff nach staatsbezogen, der Staat aber stellt als Kategorie und als konkreter Apparat den *politischen Bearbeitungsmechanismus* des Kapitalismus dar, der per se nicht über den Selbstzweck der Wertverwertung hinausführen kann, sondern nichts

als eine Funktion dieses Zwangs ist (die Friktionen im Verlauf der politischen Bearbeitungsprozesse können unwillkürlich Potentiale der Kritik freisetzen, aber dies ändert am strukturellen Sachverhalt nichts).

Die Einsicht in den systemgebundenen Charakter von Staat und Politik setzt allerdings die Einsicht in die falsche Objektivierung der kapitalistischen Kategorien überhaupt und in den Selbstzweckcharakter des „automatischen Subjekts" voraus. Daraus resultiert eine ganz andere Staatskritik als diejenige des traditionellen Marxismus. Die Redeweise vom Staat als „geschäftsführendem Ausschuss der Bourgeoisie", wie sie auch Marx noch gelegentlich gebrauchte und wie sie sich schließlich im Begriff des „Klassenstaats" verfestigte, greift viel zu kurz und ist Ausdruck einer soziologistischen Subjektivierung. Die in ihren Voraussetzungen nicht bestimmten Klassen, in Wirklichkeit aus dem Fetischverhältnis abgeleitete Kategorien, die als voraussetzungslose Subjekte genommen werden, scheinen dann sämtliche reproduktiven Kategorien des Kapitals unter diese soziologische Subjektivität als letzten Grund zu subsumieren. Gerade dadurch aber werden die Kategorien von Arbeit, Wert, Staat, Politik usw. ontologisiert, denn sie scheinen lediglich attributiv als Gegenstände der Kritik bestimmt, als „vom Kapital ausgebeutete (transhistorische) Arbeit", als „von den Herrschenden angeeigneter Wert (Mehrwert)", als „Staat der Bourgeoisie" etc., sodass man sich eine „befreite Arbeit", einen „selbstbestimmt angeeigneten" bzw. „gerecht verteilten Wert", einen „proletarischen Staat" und, notabene, eine „emanzipatorische Politik" vorstellen möchte.

Insofern lag die falsche Subjektivierung schon in der Hypostase des soziologisch verkürzten Klassenbegriffs als vermeintlichem Ausgangspunkt aller Reflexion (während Marx mit der kapitalistischen Zellform der Ware anfängt, mit der fetischistischen Formbestimmung der Reproduktion, nicht mit der soziologischen Klasse). Im traditionellen Marxismus führten aber die von Marx entwickelten Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie, die nichts anderes ausdrücken als die negative Objektivierung der Fetisch-Konstitution, des „automatischen Subjekts", eine Zeit lang noch ein gespenstisches Eigenleben und brachten jene Debatten über kapitalistische Entwicklung, Krisen- und Zusammenbruchstendenzen hervor, die mit der vermeintlich „eigentlichen" Problematik der „Klassen" und ihrer „Politik" systematisch unvermittelt blieben; daher auch das Ausmünden in die und das Scheitern an der unaufgelösten abstrakten Subjekt-Objekt-Strukturfrage.

Indem die Arbeiterbewegung in ihrem notwendig die politische Form annehmenden „Kampf um Anerkennung" als Arbeits-, Rechts- und Staatsbürgersubjekt erfolgreich war, wurde sie selber zum bürgerlichen Subjekt im „eisernen Gehäuse" (Max Weber) der Wertvergesellschaftung. Der Erfolg war zugleich eine Selbstfesselung und Selbstvergatterung auf die Fetischform, und die Politik blieb das Vehikel dieser Einbannung. Der Aufstieg der Arbeiterbewegung,

deren Erfolg im „Kampf um Anerkennung" (ein blutbesudelter Erfolg, denn er fand seine Erfüllung im Ersten Weltkrieg – die volle politische Anerkennung ging einher mit dem Blutopfer auf dem Altar der bürgerlichen Nation) und der Aufstieg der Staatsintervention waren Hand in Hand gegangen. Was lag näher, als nun die Subjektivierung der Kategorien zu vollenden, die Politik endgültig als Emanzipationsform misszuverstehen und dies mit der Kapitalentwicklung selbst zu begründen?

Die Theorie vom „organisierten Kapitalismus", von der angeblichen „Überwindung des Wertgesetzes" und vom „politischen Kommando" über die Realkategorien von abstrakter Arbeit und Wert setzte einerseits nur die klassische Tendenz der Sozialdemokratie vom bruchlosen „Hineinwachsen" in den „Sozialismus" einer selbstbestimmten Selbstverwurstung in einer organisierten Fabrikgesellschaft oder „gesellschaftlichen Gesamtfabrik" fort; andererseits vollendete sie die Subjektivierung und wurde damit anschlussfähig auch für linksradikale Ausdeutungen, die jedoch in derselben Logik verwurzelt blieben. Das gilt für Horkheimers und Adornos Theorie vom „autoritären Staat", der angeblich jenseits des Wertgesetzes agieren würde, ebenso wie für die späteren operaistischen Positionen. Ob dabei das vermeintliche politische Kommandoregime über abstrakte Arbeit/Wertform als positiv besetzbar erschien (Sozialdemokratie), ob es (nicht zuletzt unter dem Eindruck des NS) als „Verhängnis" verstanden wurde (Horkheimer/Adorno), oder ob es als schiere „Willensbestimmung" des Klassenfeinds figurierte, die den „Gegenwillen" des Proletariats herausfordern und stets neu mobilisieren sollte (Negri/Operaismus) – eine objektive innere Schranke ist vor diesem Hintergrund nicht mehr denkbar, wenn sich alles in „Politik" aufgelöst hat. Damit aber wurde die scheinbare „Überwindung" der Zusammenbruchstheorie identisch mit der vollendeten politischen Illusion, mit dem Zurückbiegen des Emanzipationsdenkens auf die politische Funktionssphäre der kapitalistischen Moderne.

Mit Recht wies Giacomo Marramao in den 70er Jahren darauf hin, dass es „gerade die Theoretiker des Austromarxismus" seien, „die im europäischen Marxismus jene ‚Saison der Subjektivität' eröffnen, die in einer erneuten, aktivistischen Lektüre des Marxschen Werks durch den Filter bestimmter Themen des Neokantianismus besteht" (Marramao, a.a.O., 26). Keineswegs zufällig beriefen sich die linksradikalen Aktivisten des Operaismus und verwandter Strömungen in den 70er Jahren (und teilweise bis heute) in der theoretischen Analyse ausgerechnet auf Hilferdings Theorem vom „organisierten Kapitalismus". Diese Gesamtorientierung aber hatte, wie Marramao weiter konstatiert, „sowohl bei den neokantianischen Austromarxisten als auch bei dem Mehrheits-Flügel des Linkskommunismus eine *gnoseologische Einschränkung* jenes Bereiches zur Folge, der bei Marx von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen bestimmt ist. Dem Postulat des (universalistisch-ethischen) subjektiven Moments steht die

empirisch-soziologische Analyse des ‚Vielfältigen oder Wirklichen' gegenüber. Statt die Gesetze erkennbar zu machen, die die Tendenzen der Produktionsweise bestimmen, löst sich die ökonomische Analyse damit auf in eine Übung in Mikrosoziologie" (a.a.O., 26, Hervorheb. Marramao).

Diese kritische Einsicht blieb jedoch unentwickelt, bloßes Spurenelement, und konnte nicht verhindern, dass sich der Mainstream der Neuen Linken in Varianten der Negrischen falschen Subjektivierung bewegte. Das lag auch an Marramaos Argumentation selbst, da diese nicht bis zum Problem der Fetisch-Konstitution und der Auflösung des Subjekt-Objekt-Dilemmas vordrang, sondern selber schon a priori von der begriffslosen Reduktion auf das Politische ausging; die Zielsetzung seines Aufsatzes, so erklärt er gleich zu Anfang, liege „in der Perspektive einer *komplexen Neudefinition* einer der Situation der spätkapitalistischen Länder angemessenen *Politik*..." (a.a.O., 13, Hervorheb. Marramao). Das erinnert fatal an Christoph Deutschmann, bei dem die Annäherung an das Problem der objektiven Schranke qua Entsubstantialisierung auch sogleich in das Paradigma der politischen Bearbeitung umschlägt; was bei Deutschmann auf der Ebene der Kapitalkategorien als „Wirtschaftspolitik" erscheint, wird bei Marramao auf der Meta-Ebene des Subjekt-Objekt-Problems zur leeren Abstraktion „der Politik" überhaupt.

Dabei ist es bis heute geblieben. Der seit einiger Zeit wieder (allerdings eher feuilletonistische) Furore machende Post-Operaismus Negris ebenso wie generell die postmoderne Linke, aber auch eher traditionsmarxistisch-„klassenkämpferische" Positionen kleben an einem ebenso diffusen wie inflationären Begriff der „Politik", der zur hohlen Phrase verkommen ist. Sie wissen gar nicht, das Resultat welcher Geschichte sie sind. Politik wird irgendwie mit Intervention überhaupt gleichgesetzt, *an den Kategorien vorbei*, die mehr denn je zum bloßen Hintergrundrauschen degradiert worden sind. Was bei Pannekoek noch unklar vorgedacht wurde, hat sich vollendet bis zur kategorialen Verblödung der Linken. Die Subjekte oder „das Subjekt" schlechthin werden angerufen, die Form ist nichts und der Wille ist alles. Unbekümmert um abstrakte Arbeit, Wertsubstanz und Wertform, Entwicklung und Krise soll das an den Menschen, was irgendwie „nicht aufgeht" in der Wertverwertung, in falscher Unmittelbarkeit mobilisiert werden, als ginge das ohne Vermittlung durch die Kritik an der Form der Subjekte und ihrer gesellschaftlichen Substanz. „Interventionsfähigkeit" ist alles, und gerade deshalb wird sie immer nichts. In den linken Milieus, die von diesem inflationären, entleerten und verschwiemelten Politikbegriff bestimmt sind, ruft der Gedanke der objektiven inneren Schranke nur noch eine Art Grunzlaute hervor, und den „Zusammenbruchstheoretikern" gibt man alle paar Monate den endgültigen Abschied. Und zwar umso fauchender und spuckender, je peinlicher sich regelmäßig die „politische Intervention" bis auf die Knochen blamiert.

Es hat wenig Sinn, diesen Szene-Milieus, die nichts als Endmoränen der mar-

xistischen Geschichte sind, mit einer Reformulierung der kategorialen Reflexion kommen zu wollen, solange sie nicht von selbst den Zugang dafür gewinnen, indem sie sich erst einmal ihrem eigenen politisch-interventionistischen Lemmingverhalten stellen. Aber die kategoriale Reflexion kann und muss auch unabhängig von der Rezeptionsfähigkeit dieser Endzustands-Politikillusionisten des Sozialen entwickelt werden. Nehmen wir die Auseinandersetzung an dem Punkt auf, wo die historische Debatte in der Subjektivierung der Kategorien zusammengebrochen ist. In welchem Sinne stellt sich das Problem neu, wenn die marxistische Arbeitsontologie kritisiert und überwunden, damit aber auch das kategoriale Gefüge der abstrakten Arbeit neu bestimmt wird?

Der traditionelle Marxismus konnte trotz seiner klassensoziologischen und politischen Reduktion mit der Objektivierung der Kategorien leben, indem er diese positivierte und sie zu ontologischen Gegenständen einer bloß attributiven politischen Bearbeitung machte, deren Resultat schließlich die völlige kategoriale Subjektivierung war; das Movens dieser Subjektivierung bildete der Streit um die Zusammenbruchstheorie, der in der unlösbaren Subjekt-Objekt-Aporie zur Paralyse führte. Die Rückkehr zu den Kategorien nach dem Durchgang durch die radikale Kritik der Arbeitsontologie kann den kategorialen Zusammenhang der abstrakten Arbeit nicht mehr positiv, sondern nur noch negativ fassen (wie dies im ersten Teil dieser Studie expliziert wurde). Damit stellt sich aber auch das Subjekt-Objekt-Problem im Kontext der Krisen- und Zusammenbruchsfrage anders. Subjekt und Objekt können nicht mehr als positive Einheit kurzgeschlossen, sondern müssen erst einmal in ihrer *Zerrissenheit* wahrgenommen werden.

Logisch ist die Frage von Krise und Zusammenbruch dann rein auf der Ebene der falschen, negativen Objektivierung und der verselbständigten kategorialen Bewegung kapitalistischer Dynamik angesiedelt. Die Frage von Krise und Zusammenbruch ist also strikt zu trennen von der Frage der Emanzipation. Beides fällt zunächst begrifflich und real auseinander, wie sich die moderne Fetisch-Gesellschaft überhaupt in gegeneinander verselbständigten Polaritäten konstituiert. Emanzipation kann nur bewusstes Handeln sein, Krise und Zusammenbruch dagegen können ihrem Begriff nach nur im bewusstlosen Prozess objektivierter Entwicklungen stattfinden und haben mit bewusstem Handeln *unmittelbar* nichts zu tun. Deshalb kann der Kapitalismus zusammenbrechen, *ohne dass sich die Menschen emanzipieren*. Das Resultat wäre die Selbstvernichtung der Menschheit oder der „Untergang in der Barbarei", wie Marx diese Alternative metaphorisch bezeichnete. Der Begriff ist problematisch und von eurozentrischer Provenienz, aber er bezeichnet noch am ehesten eine, die ultimative, Möglichkeit negativer Objektivierung. Deshalb kann man sich zwar die „gesellschaftlichen Naturkatastrophen" im Fernsehen anschauen, bis sie einen selber ereilen, aber eben nicht die eigene Emanzipation von dem Zusammenhang, der diese Katastrophen hervorbringt. Umgekehrt können sich die Menschen prinzipiell emanzipieren, *ohne dass*

der Kapitalismus zusammenbricht. Dieser Zusammenbruch ist keine unerlässliche *gesellschaftliche Vorbedingung* der Emanzipation, aber er kann in seiner blinden Objektivität zur *gesellschaftlichen Umweltbedingung* emanzipatorischen Denkens und Handelns werden, wenn die emanzipatorische Transformation zu lange auf sich warten lässt und dem Kapitalismus Gelegenheit zum Ausentwickeln seiner inneren Widersprüche gegeben wird. Kritik und Krise sind somit zwei Paar Stiefel, und wer sich von jedem Paar einen Schuh anzieht und in dieser falschen Einheit laufen will, muß über die eigenen Füße fallen.

So gesehen wird eine Aussage wie die von Paul Mattick ganz unmöglich, die beide Pole kurzschließt und von ihrer Zerrissenheit zugunsten eines unvermittelten Monismus von Subjekt und Objekt abstrahiert: „Die *theoretische Erkenntnis*, dass das kapitalistische System aufgrund seines treibenden Widerspruches nur in den Zusammenbruch münden kann, *verpflichtet durchaus nicht* zu der Auffassung, dass der *wirkliche Zusammenbruch* ein automatischer, von den Menschen unabhängiger Prozess ist" (Mattick, zit. nach: Marramao, a.a.O., 25, Hervorheb. Mattick). Die hilflose Formel vom „wirklichen" Zusammenbruch, als gäbe es einen uneigentlichen und einen eigentlichen, verweist nur darauf, dass das Problem nicht durchdrungen wurde. Sowohl die säkulare Zusammenbruchstendenz qua Entsubstantialisierung oder Entwertung des Werts als auch ein realer Zusammenbruchsprozess am Ende kapitalistischer Entwicklungsfähigkeit sind in der Tat qua Systemgesetzlichkeit ein „automatischer Prozess", solange die Menschen in kapitalistischer Formbestimmung handeln; aber daraus geht nie und nimmer „automatisch" eine andere, emanzipierte Gesellschaft hervor.

Bis zu diesem Punkt wurde das Problem schon an anderer Stelle erörtert (vgl. Kurz 2003, 226 ff.). Aber damit hat sich die Fragestellung noch nicht erschöpft, auch wenn das Subjekt-Objekt-Problem im Kontext der Krisen- und Zusammenbruchsthematik auf diese Weise zumindest entzerrt worden ist. Es könnte jedoch eingewendet werden, dass mit der Betonung der strikten Objektivität von Krisen- und Zusammenbruchstendenz im Unterschied zu Kritik und Emanzipation das Problem doch wieder verdinglicht würde, da es sich hier ja nicht um die Objektivität von Prozessen der tatsächlichen „ersten Natur" handelt, sondern um die Objektivität einer gesellschaftlichen Pseudo-Natur, die letzten Endes durch menschliche Handlungen vermittelt sein muss. Da es gar nicht anders sein kann, ist offenbar als nächstes die Frage nach der „subjektiven" Vermittlung der gesellschaftlichen Objektivität zu stellen, statt diese Objektivität entweder *unvermittelt* zu subjektivieren (wie großenteils der klassensoziologische Marxismus und insbesondere der Linkskommunismus/Operaismus) oder sie als Objektivität im naturwissenschaftlichen Sinne misszuverstehen (wie die Volkswirtschaftslehre). Im Grunde genommen handelt es sich um dasselbe Problem, das in der bürgerlichen Sozialwissenschaft von jeher als der Gegensatz von Strukturtheorie und Handlungstheorie firmiert.

Wenn in letzter Instanz alle gesellschaftlichen Erscheinungen, Kategorien und Prozesse nicht von irgendeinem „Ding da draußen" hervorgebracht und gesteuert werden, sondern auf menschliche Handlungen und Entscheidungen zurückgehen, dann gibt es eigentlich überhaupt keinen Determinismus, jedenfalls keinen absoluten. Alles, was geschehen ist und geschieht, einschließlich der Objektivierungen der „zweiten Natur", ist von Handlungen und Entscheidungen bestimmt. Die reine Objektivität eines Geschichtsprozesses und eine darauf aufbauende positive Geschichtsphilosophie ist immer eine Interpretation ex post, die einen bloß realen Verlauf zur „Notwendigkeit" verklärt (zum System ausgebaut bei Hegel und bloß „umgestülpt" im sogenannten historischen Materialismus). In Wirklichkeit sind alle gesellschaftlichen Prozesse immer bis zu einem gewissen Grad offen und unbestimmt, solange Entscheidungen nicht gefällt und Handlungen nicht vollzogen sind. Analog zu populären Erklärungen der Quantenphysik könnte man sich die Geschichte als eine *Wahrscheinlichkeitswolke* von unbestimmten Möglichkeiten vorstellen, die sich erst im Moment des Handelns zur historischen Wirklichkeit verfestigt.

Aber erstens gibt es Handlungen und Entscheidungen unterschiedlicher Reichweite; zweitens bilden die Handlungen und Entscheidungen einen Verkettungszusammenhang, da sie, einmal vollzogen, nicht rückgängig gemacht werden können. Und insofern sind alle Handlungen immer auf die Resultate früherer Handlungen bezogen und von diesen mitbedingt. Solange die menschliche Gesellschaft nicht zum Selbstbewusstsein als „Verein freier Individuen" gelangt ist, der die Bedingungen und Folgen seines gesellschaftlichen Handelns immer schon mitreflektiert und in freier, bewusster Entscheidung über die Realisierung seiner Möglichkeiten bestimmt, – solange verdichten sich die Verkettungszusammenhänge auch immer wieder zu *blinden Handlungsmustern*, zur *Matrix* einer „zweiten Natur", die sich den Individuen gegenüber verselbständigt und wie ein „Ding da draußen" erscheint.

Allgemein könnte dies Fetisch-Konstitution genannt werden, und alle bisherige Geschichte war die Geschichte von Fetischverhältnissen. Eine solche Matrix ist das, was Marx eine historische *Produktionsweise* nennt, und was man zum Begriff einer *Produktions- und Lebensweise* erweitern könnte; in der bürgerlichen Geschichtswissenschaft ist oft von *Kulturen* die Rede, im Marxismus gelegentlich auch von *Gesellschaftsformationen*. Um den Vergleich aus der Physik weiter zu strapazieren, könnte auch von einem *historischen Feld* gesprochen werden. Es geht hier um genau das, was zu Beginn dieser Studie als systematisches Wahrnehmungsdefizit des postmodernen Denkens kritisiert wurde, das die Kontingenz nahezu unterschiedslos am Werk sieht, ohne einen Begriff dieser historischen Felder und der Unterschiede ihrer jeweiligen Matrix zu entwickeln. Genau in diesem Sinne eines bloß diffusen Kontingenz-Verständnisses ist das postmoderne Denken unhistorisch.

Hat sich aber ein solches Feld einmal ausgebildet, dann begrenzt es die Kontingenz und reduziert sie auf Möglichkeiten nur noch innerhalb seiner Matrix. Wir haben es also bei der gesellschaftlich-historischen Kontingenz mit zweierlei Wahrscheinlichkeitswolken zu tun; einmal mit der übergeordneten Wahrscheinlichkeitswolke der Geschichte, aus der heraus solche historischen Felder oder Formationen kondensieren, und einmal mit einer sekundären Wahrscheinlichkeitswolke, aus der heraus die Binnengeschichte eines solchen Feldes nach dem Muster seiner spezifischen Matrix sich entwickelt.

Man muß natürlich sofort dazu sagen, dass diese Begrifflichkeit, auch wenn sie eine Verallgemeinerung darstellt, sich ganz und gar der kritisch verarbeiteten Erfahrung kapitalistischer, moderner Gesellschaftskonstitution verdankt. Für die Untersuchung früherer Zustände und der bisherigen Geschichte insgesamt als einer „Geschichte von Fetischverhältnissen" ist damit nur ein vorsichtiger heuristischer Anspruch zu verbinden, keine neue ideologische „Geschichtsphilosophie". Es sind also die Fehler der Aufklärungsphilosophie und des historischen Materialismus zu vermeiden, die beide – einmal affirmativ, einmal in kritischer Absicht – die kapitalistischen, modernen Kategorien transhistorisch ontologisierten, wobei der historische Materialismus der Geschichte eine dynamische Entwicklungslogik als „Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen" überstülpte, die in Wirklichkeit allein den Kapitalismus, die moderne Wertvergesellschaftung kennzeichnet.

Es ist von allen historischen Feldern nur das kapitalistische der Moderne, dessen Matrix die innere Dynamik eines blinden Widerspruchsprozesses im Vollzug des Handlungsmusters hervorbringt und damit eine Objektivität zweiter Natur, die einen objektiven Zusammenbruchsprozess auslösen kann; im Unterschied zu allen vormodernen Konstitutionen etwa der agrargesellschaftlichen historischen Felder, in denen sich die fetischistische Objektivität zu keiner solchen inneren Dynamik konfiguriert hat. Deshalb ist es auch allein die kapitalistische Gesellschaft, die kraft dieser destruktiven Dynamik an die Grenze einer „Geschichte von Fetischverhältnissen" herangeführt und die Erkenntnis des Fetischcharakters überhaupt möglich gemacht hat; allerdings eben nicht positiv als Krönung einer „notwendigen" Fortschrittsgeschichte, sondern rein negativ als Problem einer spezifisch diesem historischen Feld zugehörigen inneren Zusammenbruchsdynamik.

In diesem Kontext ist nun (wieder nur begrenzt historisch verallgemeinerbar) nach dem unterschiedlichen Charakter der Wahrscheinlichkeitswolke von Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten zu fragen. Je nachdem, ob wir uns auf der Ebene der Konstitution des historischen Feldes als solchen oder auf der Ebene seiner Binnengeschichte befinden, stellt sich die Kontingenz anders dar. Es gibt keinen transhistorischen Notwendigkeitsprozess, aus dem heraus der Kapitalismus als geschichtliche Formation entstehen „musste", sondern nur

eine Art von Klimaveränderung für die Wahrscheinlichkeitswolke von Handlungsmöglichkeiten, als die Kontingenz einen Zustand erreichte, in der sich ein bestimmtes historisches Feld der Agrargesellschaft zu zersetzen begann. In dieser Zersetzung spielte die Pest eine Rolle, aber mehr noch die militärische Revolution der Feuerwaffen in der sogenannten frühen Neuzeit; die genauere Explikation dieser Entwicklungen ist ein eigenes Thema und gehört nicht hierher. Wichtig ist aber die Feststellung, dass damit in der Wahrscheinlichkeitswolke der Geschichte die Möglichkeit eines qualitativen Sprungs in den Handlungs- und Entscheidungs-Kondensationen entstand, der Übergang zur Konstitution eines neuen historischen Feldes, dessen Natur zunächst noch unbestimmt blieb.

Es wäre also in dieser Transformationsphase auch die Konstitution eines ganz anderen neuen Feldes möglich gewesen als die des Kapitalismus. Oder die Kondensation der Wahrscheinlichkeitswolke zum kapitalistischen Feld hätte auch auf bestimmten Entwicklungsstufen abgebrochen und sich in eine andere Konfiguration umwandeln können. An drei historischen Punkten wird das besonders deutlich. Die Bauernkriege des 15. und 16. Jahrhunderts stellten einen Aufstand gegen die frühe Konstitution der kapitalistischen Matrix dar, als diese sich erst in embryonaler Ausbildung befand; wären sie siegreich gewesen (ihre Niederlage war durchaus nicht „notwendig"), dann hätte sich aus der Wahrscheinlichkeitswolke eine andere Matrix konstituiert; also vermutlich keine Überwindung der Geschichte von Fetischverhältnissen, aber eben ein anderes neues historisches Feld mit anderen als den kapitalistischen Handlungsmustern. Die sozialen Bewegungen und Revolten des 18. und frühen 19. Jahrhunderts waren zwar schon mehr von der entstehenden kapitalistischen Matrix geprägt, aber sie enthielten doch die Negation der abstrakten Arbeit; wären sie siegreich gewesen (und auch ihre Niederlage war nicht absolut „notwendig"), dann wäre die kapitalistische Konstitution an diesem Punkt abgebrochen worden und die Wahrscheinlichkeitswolke hätte in ihrer Kondensation eine andere Qualität angenommen. Die klassische moderne Arbeiterbewegung des späten 19. Jahrhunderts schließlich hatte zwar schon die Disziplinierungsmuster abstrakter Arbeit weitgehend praktisch verinnerlicht, aber sie ging gleichzeitig durch die Rezeption der Marxschen Theorie, die erstmals den Begriff nicht nur der abstrakten Arbeit und der Wertform, sondern auch des Fetischverhältnisses überhaupt radikal kritisch thematisierte, mit der Möglichkeit eines bewussten Bruchs schwanger; durchaus aufblitzend in den frühen marxistischen Programmen und Intentionen, die zwar alsbald preisgegeben wurden – aber auch das war nicht absolut „notwendig". Auch an diesem Punk hätte die kapitalistische Konstitution noch abgebrochen werden und eine Transformation einsetzen können, die zwar von heftigen Friktionen begleitet, aber doch nicht „unmöglich" gewesen wäre (es hätte das Problem der abstrakten Arbeit bewältigt, d.h. die Transformationsbewegung hätte sich von

dieser Matrix durch die Entfaltung der Kritik emanzipieren müssen und damit von eigenen Verinnerlichungsmomenten).

Nur weil sich an diesen Bruchpunkten die Wahrscheinlichkeitswolke zu keineswegs apriori feststehenden faktischen Entscheidungen kondensiert hat, die jedes Mal zugunsten einer weiteren Verfestigung und Entfaltung des kapitalistischen Feldes ausfielen, konnte die kapitalistische Widerspruchsdynamik ihre Logik einer objektivierten Bewegung verselbständigter Kategorien anhand der herausgebildeten Matrix weiter entwickeln. Die dann jedes Mal noch übrig bleibende Kontingenz einer Wahrscheinlichkeitswolke zweiter Ordnung, einer Binnengeschichte des kapitalistischen Feldes, war dann ihrerseits nur hinsichtlich der allgemeinen Entwicklungslogik determiniert; innerhalb dieses Determinismus des Gesamtfeldes jedoch waren und sind die einzelnen Entscheidungen und Handlungsvollzüge dennoch offen und unbestimmt. So hätte etwa die nachholende deutsche Nationalstaatsbildung im 19. Jahrhundert nicht zwangsläufig gelingen müssen, die einzelnen Bestandteile des späteren deutschen Reiches hätten sich auch auf andere Staatsgebilde verteilen können und der Menschheit wäre damit einiges erspart geblieben (ebenso hätte aber auch umgekehrt diese Nationsbildung schon im 19. Jahrhundert unter Einschluss Österreichs stattfinden können). Auch der Sieg des Nationalsozialismus und die folgende Katastrophengeschichte waren keineswegs zwangsläufig oder „historisch notwendig"; selbst bei weitergehender Entwicklung des kapitalistischen Feldes hätte die Menschheit diese äußerste Zuspitzung der innerkapitalistischen Potenz zur Barbarei nicht unbedingt erfahren müssen.

Hier geht es aber nicht um die Kontingenz der kapitalistischen Binnengeschichte, sondern um die Frage der Zusammenbruchslogik, die sich eindeutig auf das kapitalistische Feld als solches bezieht. Wenn die kapitalistische Widerspruchsdynamik eine Zusammenbruchstendenz in sich birgt, dann ist sie das Resultat jener Objektivierung des Feldes mit solchen Eigenschaften. Auch die Konstitution dieser Objektivität der Kategorien und ihrer blinden Zusammenbruchsdynamik als logisch determinierter Prozess ist zwar durch menschliche Handlungen bestimmt und wird durch menschliche Handlungen hindurch vollzogen; aber nicht durch die Handlungen und ihre Intentionalität *unmittelbar*, sondern dadurch, dass diese Handlungen selber in einem unkontrollierten Prozess zunächst eine Matrix, ein Handlungsmuster hervorgebracht haben, das sich in gesellschaftlichen Kategorien objektiviert und eine verselbständigte Widerspruchsdynamik freigesetzt hat; und in dem Maße, wie dann das weitere Handeln sich *in diesen Kategorien* und *nach dieser Matrix* vollzieht, bewegen die Menschen, ohne sich dessen bewusst zu sein und ohne eine Kontrolle darüber zu haben, selber den kategorialen Motor von Selbstwiderspruch und Zusammenbruchsprogramm, bis sie von dessen Resultaten ereilt werden. Das „automatische Subjekt" ist nichts anderes als die Selbstbewegung der kapitalistischen Realkategorien, die von den

Menschen unbewusst geschaffen wurden und die sich gerade dadurch verselbständigt bewegen, dass die Individuen in diesen Kategorien ihr Leben vollziehen, sich nichts anderes mehr vorstellen wollen und ihr Heil auf Biegen und Brechen darin suchen, dass sie den von dieser Matrix hervorgebrachten Anforderungen genügen.

Objektiv determiniert ist die Zusammenbruchstendenz somit gerade dadurch, dass die Menschen subjektiv ihr Handeln nach der vorgegebenen kapitalistischen Matrix ausrichten, also das System der abstrakten Arbeit und ihrer Wertform vollziehen und immer weiter vollziehen, bis sie sich sozusagen selber daran aufgehängt haben. Je mehr die Subjekte also handeln und kämpfen und sich bewegen, ohne die Matrix dieses Handelns, Kämpfens usw., das System der abstrakten Arbeit, in Frage zu stellen oder überhaupt noch als Problem wahrzunehmen, umso mehr setzen sie selber das Uhrwerk des „automatischen Zusammenbruchs" ins Werk. *Sie wollen es nicht und sie wissen es nicht, aber sie tun es*, weil sie die in langen historischen Handlungsketten hervorgebrachte und immer weiter in ihrer Widerspruchsdynamik entwickelten Gesellschaftsmaschine des „automatischen Subjekts" einfach nicht zum Stehen bringen. Je subjektiver, desto objektiver – dieses Rätsel der modernen Subjekt-Objekt-Struktur lässt sich somit anhand der Begrifflichkeiten der Fetisch-Konstitution und des historischen Feldes bzw. seiner Matrix durchaus auflösen.

Die Konsequenz der Einsicht in die automatische Zusammenbruchstendenz ist daher das genaue Gegenteil von Fatalismus, nämlich eine *völlig neue Qualität der radikalen Kritik selbst*. Die falsche Subjektivierung der Kategorien, das Pochen auf die vermeintlich freie, generell kontingente Handlungskompetenz des Subjekts an den Kategorien vorbei, führt umso sicherer in die objektive Automatik des Zusammenbruchs, weil die Matrix des Handelns selbst ignoriert wird und unkritisiert bleibt. Umgekehrt, die Einsicht in den Charakter jener Automatik des Zusammenbruchs führt zur Kritik der Kategorien selbst und der zugrunde liegenden Matrix, also zu einer tiefer gehenden Radikalität, die zur Sprengung des historischen Feldes nötig ist.

Zur Matrix gehören aber nicht nur Form und Substanz der abstrakten Arbeit, sondern auch der Handlungsträger dieses blinden Systemzusammenhangs, der durch sein eigenes vorstrukturiertes Handlungsmuster hindurch das „automatische Subjekt" zur Bewegung bringt – *das Subjekt*. Dieses Subjekt ist ebenso wenig transhistorisch-ontologisch zu bestimmen wie die Arbeit selbst. Das Subjekt stellt vielmehr den modernen Handlungsträger der abstrakten Arbeit und ihrer abgeleiteten Funktionen dar – es ist nichts anderes als die gesellschaftliche Form des Handelns an den Individuen selbst: Wahrnehmungsform, Denkform, Beziehungsform, Tätigkeitsform (vgl. dazu ausführlich Kurz 2004). *Es ist also nicht zu fragen, wie die neue Qualität der Kritik durch das Subjekt aussieht, sondern diese neue Qualität impliziert die Kritik des Subjekts selbst*: die Kritik der „Form

Subjekt", die nichts anderes als die moderne, kapitalistische Form des Handelns ist. Es ist dies zunächst vielleicht schwer vorstellbar, weil wir daran gewöhnt sind, Handlungen und Entscheidungen überhaupt nur in der Kategorie des Subjekts zu denken. Gerade das macht aber die Fixierung auf die kapitalistische Matrix aus. Kritik des Subjekts bedeutet nicht, den Kampf einzustellen und dem Fatalismus zu frönen, sondern im Gegenteil eine neue Qualität des Kämpfens selbst, das sich bewusst den Bruch mit der kapitalistischen Matrix als Ziel setzt.

Entscheidend für eine radikale Kritik der „Form Subjekt" ist auch die Einsicht in die Struktur dieses Subjekts. Es ist eben nicht „der Mensch" schlechthin, sondern das *männlich-weiße westliche Subjekt (abgekürzt MWW) der Moderne*. Hier ist noch einmal zurückzugehen auf die im ersten Teil dieser Studie im Anschluss an die Abspaltungstheorie von Roswitha Scholz aufgenommene, in sich *gebrochene* Begrifflichkeit der realen Abstraktion der Arbeit. Die Realabstraktion geht nicht nur akzidentiell oder empirisch, sondern *ihrer logischen Wesensbestimmung nach* immer einher mit der geschlechtlich bestimmten Abspaltung von materiellen, soziopsychischen und kulturell-symbolischen Momenten der gesellschaftlichen Reproduktion, die nicht in abstrakter Arbeit/Wertform aufgehen. Diese Abspaltung ist nicht als separate „Sphäre" (etwa bloß der „Privatheit") oder als subordinierter Bereich zu verstehen (und damit misszuverstehen), sondern als übergreifendes Wesensmoment quer durch alle Sphären, weil angesiedelt auf der Ebene der basalen Logik oder Matrix selbst. Die kapitalistische Totalität ist daher grundsätzlich keine monistische, in sich selbst aufgehende Totalität, wie es etwa noch bei Moishe Postone erscheint, sondern qua immer schon mitzudenkender Abspaltungsstruktur eine gebrochene, nicht in sich aufgehende Totalität (was eine fundamentale Kritik des Hegelschen Totalitätsbegriffs impliziert).

Die Abspaltung als wesentliches Strukturmoment der abstrakten Arbeit muß sich daher an den Subjekten dieser Form und Substanz wiederfinden. Frauen in der Moderne sind stets „doppelt vergesellschaftet" (Regina Becker-Schmidt), sie sind gewissermaßen nur halb in der Subjektform, weil sie gleichzeitig das Abgespaltene repräsentieren und bearbeiten müssen, in welcher wiederum gebrochenen und ausdifferenzierten Weise auch immer. Die Abspaltung zieht sich als Wesensmoment nicht nur durch alle Sphären der von der kapitalistischen Matrix konstituierten Reproduktion, sondern auch durch alle Epochen ihrer Binnengeschichte in jeweils verschiedener Ausprägung bis hin zur Postmoderne (vgl. ausführlich Scholz 2000). Ähnliches gilt für die nicht-weiße, nicht-westliche Menschheit, die unterhalb der Eliten der Modernisierung nie ganz in die moderne Subjektform hineingekommen ist und deshalb immer zuerst an der kapitalistischen Matrix zu scheitern droht, die ihr als Anforderungsprofil entgegengehalten wird, ohne dass sie die dafür nötigen Bedingungen erreichen kann.

Die neue Qualität der radikalen Kritik, wie sie mit der Auflösung des modernen Subjekt-Objekt-Dilemmas (nicht nur) in der Krisen- und Zusammen-

bruchstheorie einhergeht, erfordert daher nicht allein eine Kritik der Arbeitsontologie, sondern auch eine Kritik des Subjekts als des Handlungsträgers dieser Ontologie; und nicht nur eine Kritik des Subjekts, sondern auch eine Kritik der damit verbundenen wesenslogischen Abspaltungsstruktur. Jede reduktionistische „Arbeitskritik", die nur halb zur Subjektkritik führt (d.h. zu einem geschlechtsneutralen Subjektbegriff) und die Abspaltungslogik ignoriert oder zum bloß Historisch-Empirischen degradiert, bleibt im Bann des MWW und ist zum Scheitern verurteilt. Erst eine integrierte radikale Kritik von abstrakter Arbeit, Subjektform und geschlechtlich bestimmter Abspaltung gleichermaßen kann die Durchschlagskraft für eine Überwindung der Arbeitsontologie und damit der Matrix des kapitalistischen Feldes gewinnen. Noch einmal zum Mitschreiben: Der Inhalt der Kritik kann nicht die ewige Beschwörung des Subjekts in den Kategorien oder an den Kategorien vorbei sein, sondern die Kritik und schließliche praktische Zerstörung der kategorialen Matrix und damit des Subjekts, des MWW selbst.

Für die Linke, gerade auch die radikale Linke, ist diese Einsicht so schwer und fast unerträglich, weil sie als Erbin der im Arbeiterbewegungsmarxismus angelegten falschen Subjektivierung der Kategorien insbesondere den Klassenbegriff sozusagen eingefroren hat. Die „Arbeiterklasse" ist aber nichts anderes als eben – ein Subjekt, ein Subjekt der abstrakten Arbeit und damit ein MWW, was die Geschichte des Geschlechterverhältnisses und seiner viel zu kurz greifenden oder gänzlich ignorierten Reflexion im Kontext der Klassenkampfgeschichte zur Genüge beweist. Der Klassenkampfbegriff ist androzentrisch-universalistisch, weil er der Arbeitsontologie verhaftet bleibt und zum ontologischen Hebel der Emanzipation erklärt, was nichts als Form und Substanz der kapitalistischen Matrix ist. Die Arbeiterklasse blieb so letzten Endes Charaktermaske des variablen Kapitals und der Klassenkampf seinem Begriff nach eine Modernisierungsbewegung im Binnenraum des kapitalistischen Feldes. Heute zersetzt sich das Klassenkampf-Label empirisch, weil am neuen Knotenpunkt der kapitalistischen Krisengeschichte die Arbeitssubstanz selbst obsolet wird und die empirischen Sozialkategorien, die der Krisenverwaltung ausgesetzt sind, sich nicht mehr unter die „wertschaffende Arbeit" als übergreifende Kategorie subsumieren lassen. Aber dieser Empirie *entspricht noch kein neuer Begriff der Kritik*. Der Begriff der Kritik fehlt gerade, weil der Begriff der Krise fehlt, weil die Subjektivierung der Kategorien nicht überwunden ist.

Immerhin schimmert auch bei den längst zur bloß noch virtuellen Existenz verdammten letzten Klassenkampf-Politikern gelegentlich das zentrale Problem durch. So heißt es etwa in einem Text der spätoperaistischen Zeitschrift „Wildcat" ganz gegen den Strich der gewohnten kategorialen Subjektivierung über den Fetischbegriff von Marx: „Ironisch spricht er im Zusammenhang des Kapitalismus von den ‚Naturgesetzen' der Produktion, was sowohl die strukturalistischen

Marxisten wie die Kritiker des Determinismus wörtlich nehmen, ohne die darin enthaltene Kritik zu sehen" (Wildcat-Zirkular 2000). Damit ist ansatzweise das Problem der (Klassen- und Sozialstruktur übergreifenden) Matrix oder falschen Objektivierung als Gegenstand der Kritik angesprochen. In die richtige Richtung geht es auch, wenn es weiter heißt: „Als Passepartout-Vorwurf gegen jede materialistische Analyse schüttet der Determinismusvorwurf das Kind mit dem Badewasser aus und stellt dem unhistorischen, strukturalistischen Determinismus spiegelbildlich einen genauso unhistorischen und philosophischen Begriff der ‚Freiheit' oder der historischen Beliebigkeit (‚Kontingenz') entgegen" (a.a.O.).

Es wird aber auch deutlich, dass die kategoriale Kritik noch in den Anfängen steht, weil sie unvollständig ist: „Zusammenbruchs- und deterministische Theorien sind aber auf jeden Fall zu kritisieren, wenn sie den Menschen die Möglichkeit absprechen, im historischen Verlauf zu selbstbestimmten Subjekten ihrer eigenen Geschichte werden zu können" (a.a.O.). Hier erscheint die Subjektform, die doch gerade Selbstbestimmung verunmöglicht, weil sie die kategoriale Denk- und Handlungsform der fetischistischen Matrix ist, noch ganz im Stand der vermeintlichen emanzipatorischen Unschuld; vielleicht deshalb, weil das Klassensubjekt unbedingt gerettet werden soll, obwohl es doch „an sich" Bestandteil der negativen Objektivierung, nämlich ganz ohne ontologische Rückversicherung von der Matrix des kapitalistischen Feldes selbst konstituiert und Daseinsform des MWW ist.

Völlig unbeleckt von Zweifeln an Arbeitsontologie und fetischistischer Objektivierung dagegen zeigt sich mit Freerk Huisken ein Ideologe der marxistischen Zeitschrift „Gegenstandpunkt", wenn er die Idee des kategorialen Bruchs mit Arbeit und Warenproduktion in der wertkritischen Literatur mit einem Ausrufezeichen in Klammern versieht, als hätte er eine besonders offensichtliche Verrücktheit entdeckt. Krampfhaft versucht er die „Sache mit dem ‚kategorialen Bruch'..." (Huisken 1999) zu ironisieren, um sie schließlich der esoterischen Irrationalität und einem „Revisionismus" zuzuordnen: „Der Leser ... braucht für seinen philosophischen Antikapitalismus keine Gründe, sondern allein den *Glauben* an die Botschaft von der *angebrochenen Endzeit*, die *Vision von einer besseren Welt* und den *‚kategorialen Bruch'* mit der *Kapitalismuskritik von Marx*, also die vollständige *Absage an den Klassenkampf*" (Huisken, a.a.O., Hervorheb. Huisken). Es ist eine bloße Ansammlung von kursiv gesetzten Reizwörtern, die hier reflexartig um den Begriff der Kategorien versammelt werden, der nur noch aus sinnlosen Lauten zu bestehen scheint. Nun ist die kategoriale Kritik in der Tat ein Bruch mit seinem, Huiskens, Verständnis der „Kapitalismuskritik von Marx". Nur ist er sich wie der gesamte Kreis um den „Gegenstandpunkt" nicht im mindesten bewusst, dass es sich bei diesem Verständnis um das Residuum einer verfallenen Theoriegeschichte handelt.

Es wird wohl noch einiges Wasser ins Meer fließen, bis die restmarxistische

Szene mit ihrem Glauben an „Politik machen", „Subjekt" und „Klassenkampf" ausgestorben ist. Diese Szene wird aus den Begriffen von kategorialer Krise (absoluter innerer Schranke) und kategorialer Kritik immer nur eine Art von Quietismus und Kapitulation herauslesen, eben weil sie Kritik und Emanzipation nur in den Kategorien der kapitalistischen Matrix denken kann. Um noch einmal eine Analogie aus dem Bereich der jüngsten Physik heranzuziehen: Es geht ihr vielleicht ein wenig so wie in jener bei Kosmologen und Quantenphysikern beliebten Parabel, die das Verständnisproblem der „unmöglichen" Welt von Quanten, Strings usw. für unseren Alltagsverstand illustrieren soll: „Ein Bauer bittet einen Ingenieur, ihm zu erklären, wie eine Dampfmaschine funktioniert. Der Ingenieur gibt ihm eine detaillierte Erklärung, zeichnet Diagramme, erläutert die grundlegenden Prinzipien, zeigt ihm, wo der Brennstoff eingefüllt wird und wo der Dampf herauskommt, wie die Wärme in Bewegung umgesetzt wird und so weiter. Als der Ingenieur fertig ist, sagt der Bauer: ‚Verstehe. Aber wo ist das Pferd?'..." (Cole 2004, 202). Dies, so sagt ein Physiker, spiegele die Gefühle wider, „die er angesichts Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie hegt. ‚Ich verstehe sie. Aber ich weiß nicht, wo das Pferd ist'..." (a.a.O., 202 f.). Ein Restmarxist wie Huisken, wenn er sich denn mit den Begriffen von gesellschaftlicher Subjekt-Objekt-Konstitution, historischem Feld, kapitalistischer Matrix, Objektivierung der Kategorien usw. wirklich befassen wollte, würde irgendwie alles verstehen. Aber am Ende würde er immer wieder nur fragen, wo das Pferd ist.

Der Quantitätsbegriff der abstrakten Arbeit und der Vorwurf des „Naturalismus"

Inzwischen hat insbesondere der postmodern angehauchte Neomarxismus noch eine andere Barriere gegen Zusammenbruchstheorie und kategoriale Kritik aufgebaut, die sich etwas raffinierter darstellt. Dabei wird der von Marx noch unproblematisch verwendete Substanzbegriff gänzlich verworfen – ohne zu bemerken, dass dies nur ein Nachvollzug der bürgerlichen Theoriegeschichte vom (positiven) Substantialismus zum bloßen Funktionalismus und Relationalismus ist. Der *negative, kritische Substanzbegriff von Marx* wird damit grundsätzlich verfehlt. Im ersten Teil dieser Studie wurde dieses Ideologem des Anti-Substantialismus bereits anhand des Begriffs der abstrakten Arbeit als Realabstraktion kurz dargestellt und kritisiert; hier soll es nun einer ausführlicheren Kritik unterzogen werden, da es wesentlich einer sowohl bürgerlichen als auch neo-marxistischen Anti-Krisenideologie angehört und dazu dient, den Gedanken einer absoluten inneren Schranke der Verwertungsbewegung kategorisch abzuwehren, um die subjektivierten Kategorien des kapitalistischen Feldes und insbesondere Elemente des MWW zu „retten".

Es war wiederum der russische Theoretiker Isaak Iljitsch Rubin, der nicht nur als erster die abstrakte Arbeit durch eine rabulistische begriffliche Aufspaltung in eine spezifisch kapitalistische Abstraktion der Arbeit einerseits und eine transhistorische „gesellschaftlich gleichgesetzte Arbeit" andererseits ontologisiert hatte (vgl. dazu die Auseinandersetzung im ersten Teil, EXIT! 1, 64 ff.), sondern der damit gleichzeitig auch die Saison des linksmarxistischen Anti-Substantialismus eröffnet zu haben beanspruchen kann. Rubin will Marx ähnlich wie Michael Heinrich, der auf Rubins Argumentation aufbaut, partout die Auffassung unterstellen, „dass in einer warenproduzierenden Gesellschaft nur der Tausch die konkrete Arbeit in abstrakte verwandelt" (Rubin 1973/1924, 111). Wie später bei Heinrich wird dabei im krassen Gegensatz zu Marx der Wertbegriff auf den Tauschwert reduziert und die Verkürzung des gesamten traditionellen Marxismus, nämlich die Reduzierung des gesellschaftlichen Verhältnisses auf die Zirkulation und auf ein äußeres juristisches Herrschaftsverhältnis, explizit gemacht: Die abstrakte Arbeit erscheint nicht mehr als Produktions-, sondern nur noch als Zirkulationsverhältnis, die Realabstraktion nur noch als „Tauschabstraktion".

Mit diesem verkürzenden Reduktionismus geht aber zwangsläufig ein Anti-Substantialismus einher, weil eine bloße Tauschabstraktion an sich substanzlos bleiben müsste – eine Konsequenz, wie sie von der subjektiven Wertlehre der bürgerlichen VWL schon im 19. Jahrhundert gezogen worden ist. Rubin wandelt ohne zu erröten auf deren Spuren, wenn er von der zirkulativen Verkürzung aus den Marxschen Substanzbegriff angreift, weil er ihm nicht mehr in den Kram passt.

Marx hatte bekanntlich geschrieben: „Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert. Alle Arbeit ist andrerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besondrer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte" (Marx 1965/1890, 61). Es handelt sich um die Realabstraktion als eine „produktive Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw." (a.a.O., 58), und das Produkt ist in diesem Sinne bereits als Arbeitsprodukt (nicht erst als Tauschgegenstand auf dem Markt) „eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d.h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung" (a.a.O., 52). In diesem Sinne der Verausgabung oder Verbrennung abstraktifizierter menschlicher Energie ist Arbeit schon in actu „wertbildende Substanz" (a.a.O., 53) und das Resultat „kristallisierte Arbeitsmasse" (a.a.O., 55), „gemeinschaftliche Substanz" (a.a.O., 74) der Waren; „die Arbeit ist die Substanz und das immanente Maß der Werte" (a.a.O., 559). Nur im Kapitalverhältnis wird Wert überhaupt zur substantiellen, allgemeinen Abstraktion der Arbeit in diesem „physiologischen Sinne"; also erst hier zeigt sich die Realabstraktion „als eine prozessierende, sich selbst

bewegende Substanz, für welche Ware und Geld beide bloße Formen" (a.a.O., 169), als Substanz eines „abstrakten Reichtums" (a.a.O., 167).

Diese Bestimmungen sind nicht vereinbar mit einer bloßen „Tauschabstraktion". Deshalb versucht Rubin, der sich dem Problem wenigstens offen stellt, den Marxschen Substanzbegriff, auf dem das Gebäude der gesamten Kritik der politischen Ökonomie beruht, eilfertig zu entsorgen als angeblich bloß „(vorläufige) Definitionen..., die Marx auf den ersten Seiten seines Werkes vollzog" (Rubin, a.a.O., 96), als er anscheinend noch nicht ganz bei Sinnen war. Um sich nicht der Häresie schuldig zu machen, erklärt Rubin diese „vorläufigen Definitionen" nun durchgängig einerseits als bloßes Missverständnis einer „falschen" Marx-Rezeption und andererseits als bloße Unterstellung von bürgerlichen Gegnern, womit der Substanzbegriff glücklich der Marxschen Argumentation gegenüber veräußerlicht wird, obwohl er dieser zu Grunde liegt. Ziemlich lahm merkt Rubin nur noch an, die angeblich falschen Auffassungen fänden „in den zitierten Abschnitten Unterstützung für ihre physiologische Deutung der abstrakten Arbeit" (Rubin, a.a.O., 95). Diese „Deutung", die in Wirklichkeit bei Marx eine unzweideutige Bestimmung ist, versucht Rubin nun als angeblichen „Naturalismus" oder als „naturalistischen Standpunkt" zu denunzieren: „Nur wenige Autoren begreifen, dass die Kennzeichen abstrakter Arbeit keineswegs mit einer physiologischen Gleichheit verschiedenartiger Arbeitsaufwendungen zusammenfallen" (a.a.O., 94).

Rubin versucht systematisch den Marxschen Substanzbegriff jeder physischen Bestimmung zu entkleiden und dieser die „Gesellschaftlichkeit" als solche, unabhängig von jeder physischen „Verausgabung von Nerv, Muskel, Hirn" etc. als rein relationistische Tauschabstraktion gegenüberzustellen: „Abstrakte Arbeit ist die Verausgabung menschlicher Energie als solcher, unabhängig von ihren bestimmten Formen. Definiert man in dieser Weise den Begriff der abstrakten Arbeit, so wird sie zu einer physiologischen Kategorie, bar aller gesellschaftlichen und historischen Elemente. Der Begriff der abstrakten Arbeit trifft dann auf alle historischen Epochen zu, unabhängig von der jeweiligen gesellschaftlichen Produktionsform" (a.a.O., 92).

Rubin unterstellt Marx (denn es ist in Wirklichkeit die Marxsche Basistheorie, die er hier angreift) genau das, was er selber macht, nämlich eine Ontologisierung der abstrakten Arbeit, die bei Rubin wie im ersten Teil gezeigt mittels des Begriffs einer angeblich transhistorischen „gesellschaftlich gleichgesetzten Arbeit" eingeführt wird. Indem Marx von der Abstraktion „im physiologischen Sinne" spricht, soll er nun laut Rubin seinerseits eine „ewige", „auf alle historischen Epochen zutreffende" Bestimmung verwendet haben. Rubin kritisiert Marx also nicht in der Weise, wie er selbst kritisiert werden muss, nämlich indem er eine spezifisch kapitalistische Bestimmung („gesellschaftlich gleichgesetzte Arbeit") ontologisiert, sondern indem er umgekehrt einen tatsächlich transhistorischen

Charakter der physiologischen Verausgabung menschlicher Energie behauptet, den Marx fälschlich mit der spezifischen abstrakten Arbeit im Kapitalismus identifiziert habe.

Rubin verwechselt hier die schlichte Tatsache, dass Menschen auch Naturwesen im physiologischen Sinne sind, mit der spezifisch kapitalistischen Realabstraktion, die den physiologischen Verbrennungsvorgang, die „Verausgabung von Nerv, Muskel, Hirn" von der konkreten Form dieser Verausgabung isoliert und für sich allein „darstellt". Dass Menschen überhaupt andauernd und schon immer Energie verbrennen, kommt als Tatsache „für sich" in keinem anderen historischen Feld als dem kapitalistischen in Betracht; außerhalb dieses Feldes ist eine solche Feststellung als besondere schlichtweg sinnlos. „Abstraktion" heißt ja nicht, dass etwas vorher noch nicht Dagewesenes erst erzeugt wird, sondern dass etwas schon Vorhandenes isoliert, aus seinem Kontext herausgenommen und zu einem Gegenstand für sich gemacht wird. Der Kapitalismus macht dies, und zwar praktisch, mit dem immer schon vorhandenen Moment der physiologischen Energieverausgabung bei allen menschlichen Lebensäußerungen, indem er dieses Moment nicht generell, sondern bei einem bestimmten Vorgang, nämlich der Warenproduktion, von seinem Zusammenhang loslöst und als reales Abstraktum behandelt. Dieses praktische Paradoxon gibt es so nur im Kapitalismus, und es handelt sich dabei eben nicht bloß um einen Vorgang in der Zirkulation, sondern schon in der Produktion, die in actu von dem *praktisch abstrahiert*, was sie da in dennoch konkreter Form herstellt.

Rubin versteht die Realabstraktion so wenig, dass er die auf den Warenkörper bezogene Marxsche Feststellung, es gehe in diesen Körper „kein Atom Naturstoff" ein, der von Physikern oder Chemikern nachgewiesen werden könnte, zum Argument dagegen zu machen sucht, dass die physische menschliche Energieverausgabung als Gegenstand der kapitalistischen Abstraktion bestimmt wird. Er verwechselt hier die stoffliche Gegenständlichkeit der Ware mit der fetischistischen *Darstellungsform* von verausgabter menschlicher Energie in einem spezifischen gesellschaftlich-historischen Beziehungsfeld. Natürlich geht in den Warenkörper die verausgabte menschliche Energie nicht in einem physisch nachweisbaren Sinne „ein", weil sie erstens nur in actu real erscheint, ihrem Wesen nach als Verbrennungsvorgang nicht real festgehalten werden kann (sonst könnte es auch gefrorenes Feuer geben), und weil sie zweitens eben eine Abstraktion ist, die nicht wirklich physisch von der konkreten Form ihrer Verausgabung losgelöst werden kann.

Dass dies gesellschaftlich durch die Fetischform dennoch tatsächlich geschieht, nämlich in der Geldform (Marx sagte in der ersten Auflage des „Kapital", das wäre so, als würde neben den verschiedenen konkreten Tieren wie Löwen, Elefanten usw. noch „das Tier" schlechthin herumlaufen, das Abstraktum als Konkretum), macht gerade die spezifisch gesellschaftliche, kapitalistische Paradoxie aus, in der

sich das physische Moment vergangener menschlicher Energieverausgabung mit der gesellschaftlichen Fetischform verschränkt.

Rubin jedoch stellt die (abstraktifizierte) physische Energieverausgabung einerseits und den gesellschaftlichen Charakter des Werts als Beziehungsform andererseits einander äußerlich gegenüber: „Nur eins von beidem ist möglich: wenn die abstrakte Arbeit eine Verausgabung menschlicher Energie in physiologischer Form darstellt, so trägt auch der Wert einen verdinglichten, gegenständlichen Charakter. Oder aber der Wert ist ein soziales Phänomen, und dann hat man auch die abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Erscheinung zu verstehen, die mit einer bestimmten gesellschaftlichen Form der Produktion in Zusammenhang steht. Begreift man die abstrakte Arbeit in einem physiologischen Sinne, so ist es unmöglich, sie mit der historischen Bestimmung des Werts, den sie erzeugt, in Einklang zu bringen" (a.a.O., 96).

Hier wird so getan, als hätte die physische Existenz der Menschen überhaupt nichts mit ihrer Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit zu tun, als wäre es nicht *diese physische, leibliche Existenz selber, die sich in gesellschaftlicher und historischer Form befindet*. Rubins Argumentation wäre als bloßes Kuriosum längst in Vergessenheit geraten, würde sie nicht bestimmten Ideologiebildungen entgegenkommen, in denen sie dankbar aufgegriffen werden kann. Was Rubin leistet, ist die völlige Trennung der Form (gesellschaftliche Wertform) von ihrer Substanz (gesellschaftliche Verausgabung menschlicher Energie). Das Wesen dieser Form besteht aber gerade darin, dass sie sich nicht nur immer wieder in Warenkörpern inkarnieren muss, sondern dass sie auch als solche eine physische Substanz hat; allerdings nicht Materie, sondern Energie. Diese energetische Substanz könnte sich von ihrem Inkarnationszwang nur „erlösen", indem sie die ganze Welt in einer *ultimativen Arbeit* verbrennt (immanenter Todestrieb des Kapitals). Für den ideologischen Hausgebrauch aber läuft das Rubinsche Argument darauf hinaus, mit der Entsubstantialisierung der Form diese in einen *inhaltslosen Relationalismus* zu verwandeln, der nur in der Zirkulationssphäre angesiedelt werden kann. Die Zirkulationsideologie wiederum stellt die Basis der bürgerlichen Aufklärungsideologie überhaupt dar, die den Menschen als „Tauschwesen" definiert, sodass sich Rubins theoretische Verballhornung des Marxschen Substanzbegriffs hervorragend dafür eignet, diese Tauschideologie des Warensubjekts im Marxismus explizit geltend zu machen.

In diesem Zusammenhang erklärt sich auch die auf den ersten Blick etwas verwunderliche Tatsache, dass ein verschollener Theoretiker wie Rubin schon in den 90er Jahren bei vielen linken Adepten des Postmodernismus Konjunktur hatte. Über die basale bürgerliche Zirkulationsideologie hinaus kommt seine Eskamotage der physiologischen Wertsubstanz dem postmodernen Virtualismus und Antinaturalismus aufs Schönste entgegen. Die Postmoderne hat den allgemeinen bürgerlichen Formidealismus zugespitzt und vollendet. Die menschliche

Naturbasis wird völlig verleugnet und der schon im 19. Jahrhundert weiterentwickelte Relationalismus vollends inhaltsleer gemacht. Nicht umsonst hat die Postmoderne überhaupt ihre theoretischen Wurzeln in der subjektiven Wertlehre der VWL und in der rein relationalistischen Sprachtheorie von Saussure (der sich seinerseits positiv auf die ökonomische Grenznutzenschule bezog). Auf diesen Zusammenhang im Kontext von Kreditsystem und „fiktivem Kapital" soll im vierten Teil dieser Studie ausführlich eingegangen werden. Es muss jedenfalls etwas geben, was Beziehungen „hat" oder ausmacht; eine leere Beziehung für sich wäre ein Paradox wie das Grinsen der Katze ohne Katze bei Lewis Carroll. Inzwischen ist aber der Postmodernismus soweit verplattet, dass Hinz und Kunz, der kleine Moritz und Lieschen Müller schon ein weises Urteil gefällt zu haben glauben, wenn sie gedankenlos mit selbstgefälligem blöden Lächeln äußern: „Das ist ja Substantialismus!" oder „Das ist ja naturalistisch!".

Auch Michael Heinrich verdankt den Kern seiner Argumentation Rubin (ohne dies genau auszuweisen, Rubin wird in Heinrichs „Wissenschaft vom Wert" nur nebenher abgehandelt). Wie Heinrich ganz der traditionsmarxistischen Aversion gegen den Gedanken einer absoluten und objektiven inneren Schranke der Verwertung verfallen ist (und dies in der gewöhnlichen neomarxistischen Manier kaschiert, indem er projektiv ausgerechnet diesem Traditionsmarxismus, Leninismus etc. eine „Zusammenbruchstheorie" unterstellt), so teilt er auch die heimliche Zirkulationsbeschränktheit der verkürzten arbeiterbewegungsmarxistischen Kapitalismuskritik, die bei ihm sogar ganz offen erscheint. Schon in seinem Werk „Die Wissenschaft vom Wert" behauptet er, was er dann später in seiner Einführungsschrift zur Kritik der politischen Ökonomie wiederholt: „Geld und Tausch" seien „die spezifische Weise der Vergesellschaftung" (Heinrich 2003/1999, 217) im Kapitalismus. Die Produktionsweise wird also auf die Zirkulationsweise reduziert, während die Produktion wie gehabt als „nur konkret" und damit die Arbeit als ontologisch erscheint. Das macht Heinrich auch explizit, wenn er behauptet: „Isoliert für sich betrachtet außerhalb des Austauschs ist der Warenkörper nicht Ware, sondern bloßes Produkt" (a.a.O., 216). Damit bestätigt Heinrich aufs Schönste den verkürzten „Naturalismus der Produktion" noch des vulgärsten Arbeitsmarxismus, was in schreiendem Gegensatz zu allen Erkenntnissen der letzten Jahrzehnte über den destruktiven Charakter der abstrakten Arbeit in actu steht. Der Kapitalismus ist wesentlich zerstörerische Produktionsweise qua betriebswirtschaftlicher Rationalität, und die Zirkulation ist ein sekundäres Moment dieser spezifischen negativen Vergesellschaftung, nicht die „eigentliche" spezifisch-kapitalistische Formbestimmung.

Heinrich muss umso mehr gegen den „Naturalismus der Wertsubstanz" polemisieren, weil er selber einen ahistorischen *Naturalismus der Produktion* vertritt, dem die „spezifische Weise der Vergesellschaftung" als rein zirkulative äußerlich sein soll. Um dieses bereits bei Rubin angelegte und inzwischen mit postmoder-

nem Anti-Substantialismus und Virtualismus aufgeladene Konstrukt zu legitimieren, verlegt Heinrich den Begriff des „Gesellschaftlichen" (im Unterschied zum „Natürlichen", „Physiologischen" oder „Substantiellen", was schlichtweg gleichgesetzt wird) ausschließlich auf die Ebene der Zirkulation; auch er also bestens übereinstimmend mit der basalen bürgerlichen Ideologie seit Adam Smith vom Menschen als „Tauschwesen". Die „spezifische Weise" der Gesellschaftsformation oder des historischen Feldes wäre demnach nur zu bestimmen durch die spezifische Weise des jeweiligen „Austauschs". In der Marxschen Terminologie hätten wir es nicht mehr mit unterschiedlichen Produktionsweisen, sondern nur noch mit unterschiedlichen Zirkulationsweisen zu tun, während die Unterschiede in der „ewigen" rein naturalen Produktion an sich nur „technischer" Natur wären. Verkürzter geht es kaum noch.

Das „Gesellschaftliche" kann Heinrich also genau wie Rubin nur der „Substanz" gegenüberstellen, weil er den Begriff der Gesellschaftlichkeit unausgewiesen und apriorisch schon auf die zirkulative Ebene reduziert hat. Gestützt wird dieses Konstrukt dann durch eine Argumentation, die man nur als eine Art Bauerntrick bezeichnen kann. Heinrich nimmt das Problem der Quantität des Werts zum Anlass, die Feststellung der jeweils „gültigen" Quantität des Werts zum Argument gegen den substantiellen Charakter des Werts überhaupt zu machen. Für den Warenproduzenten gelte: „Ob seine individuell verausgabte Privatarbeit tatsächlich als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird, stellt sich erst im nachhinein heraus. Könnte man den Produkten schon vor dem Tausch ‚Wert' zusprechen, dann wäre dieses Problem bereits als gelöst unterstellt" (a.a.O., 216).

Hier wird unzulässig der Begriff der *Wertsubstanz* mit dem Begriff der *Wertgröße* gleichgesetzt oder verwechselt (basierend auf Heinrichs falscher Gleichsetzung von Wert und Tauschwert, die bereits im ersten Teil kritisiert wurde). In der Zirkulation, „im nachhinein", wird zwar in der Tat erst festgestellt, welches Quantum der Wertsubstanz an der einzelnen Ware als Wertgegenständlichkeit gesellschaftlich „gültig" ist. Nur in diesem rein quantitativen Sinne ist die Zirkulationssphäre als „Geltungsverhältnis" des Werts zu bestimmen. Aber Quantität kann eben immer nur die *Quantität von etwas* sein, das schon als solches da sein muss, damit es „gemessen" bzw. seine quantitative „Gültigkeit" festgestellt werden kann. Das ist aber etwas ganz anderes als das, was Heinrich behauptet, nämlich dass die Wertgegenständlichkeit selber als gesellschaftliche Qualität erst qua Zirkulation „hergestellt" werde, während die einzelne Ware bloßes „Produkt" ohne diese gesellschaftliche Qualität sei. Er reduziert die gesellschaftliche Qualität der Wertsubstanz auf eine reine Quantitätsfeststellung, eine logische Unmöglichkeit. Die Feststellung einer quantitativen Gültigkeit von etwas, das in dieser Feststellung aufgehen soll, ohne eine bereits existierende Substanz zu sein,

wäre ein Messen ohne Gegenstand des Messens, also in gewisser Weise wieder das Grinsen der Katze ohne Katze.

Dagegen muß abermals grundsätzlich geltend gemacht werden, dass abstrakte Arbeit, warenproduzierendes System oder Kapitalismus (dasselbe gesellschaftlich-historische Feld und seine Matrix, nur unter verschiedenen Aspekten betrachtet) wesentlich ein *Produktionsverhältnis* oder eine *Produktionsweise* darstellen. Der Prozess der Realabstraktion ist der Produktionsprozess selbst; hier wird in actu und mit verheerenden Folgen für Produzenten, Gesellschaft und Naturgrundlagen vom stofflichen wie vom sozialen Inhalt abstrahiert, hier wird der Wert als solcher und damit die „gespenstische" Wertgegenständlichkeit des Produkts hergestellt. Die Zirkulation als integraler Bestandteil dieses Produktionsverhältnisses (nicht umgekehrt!) misst die gesellschaftlich gültige Quantität dieser bereits vorhandenen Wertgegenständlichkeit; der Zirkulationsvorgang stellt fest, wie groß die Wertgegenständlichkeit ist, aber er stellt sie nicht her. Die Einheit von Produktion und Zirkulation besteht also darin, dass die Produktion wesentlich Produktion von Wert ist und die Wertgegenständlichkeit in einem realen Abstraktionsvorgang (abstrakte Arbeit als real an den Produzenten wie an ihren Gegenständen erscheinende betriebswirtschaftliche Rationalität) herstellt, während die Zirkulation die gesellschaftlich gültige Quantität dieser Wertgegenständlichkeit feststellt, indem diese „realisiert" (die Ware in Geld verwandelt) wird.

Heinrich dagegen spielt den gesellschaftlichen Charakter des Werts als angeblich reines „Geltungsverhältnis" der Zirkulation gegen die Wertgegenständlichkeit der einzelnen Ware aus, also das Messen der quantitativen Gültigkeit im Realisationsvorgang gegen den negativen qualitativen Charakter der Realabstraktion als Produktionsverhältnis selbst. Sein Trick dabei besteht darin, dass er aus der Unmöglichkeit einer Feststellung der gesellschaftlich gültigen Quantität des Werts am Maß der direkten Arbeitszeit der einzelnen Ware ein Argument gegen die reale Wertgegenständlichkeit des Produkts vor dem Tauschvorgang zu machen sucht (eben weil er Wert und Tauschwert nicht unterscheiden kann). Er will die „phantastische Gegenständlichkeit", die „abstrakte Gegenständlichkeit", das paradox reale „Gedankending" als „gespenstische Gegenständlichkeit" usw. rein dem Zirkulationsvorgang zuschieben; und er meint dies bewiesen zu haben durch Verweis auf das Problem der Quantitäts-Feststellung – wäre das Produkt selber schon Wert, so Heinrich, dann müsste auch die jeweils für dieses Produkt verausgabte Arbeitszeit bereits das gesellschaftlich gültige Maß des Werts sein, das Problem der Quantität wäre schon im vorhinein gelöst und müsste sich nicht erst im nachhinein durch die Zirkulation herausstellen. Er macht das bloß quantitative Geltungsverhältnis der Zirkulation zum qualitativen gesellschaftlichen Verhältnis der Wertabstraktion überhaupt und verfehlt damit das historische Feld als Produktionsverhältnis.

Diese Argumentation dient im wesentlichen dazu, den real abstrakten Pro-

duktionsprozess selbst, die abstrakte Arbeit in actu, zu „naturalisieren" als rein „technischen" Vorgang, als bloß „konkrete Arbeit" usw., während das gesellschaftliche Verhältnis ein rein zirkulatives sein soll; das Problem des quantitativen Maßes ist bloßes Vehikel dieser ideologischen Verkürzung bei Heinrich: „Wird also die ‚wertbildende Substanz', abstrakte Arbeit, durch gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit gemessen, so wird abstrakte Arbeit letztlich an konkreter Arbeit gemessen. Eine solche Auffassung ist zwar mit der Vorstellung von abstrakter Arbeit als physiologischer Eigenschaft von Arbeit verträglich, sofern dabei abstrakte Arbeit mit einfacher unqualifizierter Arbeit identifiziert wird. Wird abstrakte Arbeit aber als ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis der Privatarbeiten zu einander aufgefasst, so ist es unmöglich, die Dauer der Verausgabung der Arbeitskraft umstandslos zum Maß der Menge abstrakter Arbeit zu erklären. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliches Verhältnis kann überhaupt nicht ‚verausgabt' werden. Indem Marx ohne weiteres abstrakte Arbeit durch die Dauer konkreter Arbeit misst, gerät er auf den Boden der klassischen politischen Ökonomie. Diese unterschied abstrakte Arbeit nicht von konkreter, ihr Wertmaß Arbeitszeit bezog sich immer auf konkrete Arbeit" (Heinrich, a.a.O., 218).

Die Konfusion bei Heinrich ist hier derart überwältigend, dass man zuerst gar nicht weiß, wo man mit der Kritik anfangen soll. Zunächst kann vielleicht das Verhältnis von konkreter und abstrakter Arbeit als Ausgangspunkt genommen werden. Heinrich tut so, als handelte es sich dabei um zwei ganz verschiedene Dinge (entsprechend seiner Zuordnung der „konkreten Arbeit" als rein technisch-naturalem Vorgang in der Produktion und der „abstrakten Arbeit" als bloßer Tauschabstraktion im Zirkulationsprozess). Zentral bei Marx ist aber gerade, dass es sich bei abstrakter und konkreter Arbeit um ein und denselben Vorgang handelt, allerdings in ganz verschiedener Beziehung. Deshalb spricht er auch vom „Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit" (MEW 23, 56); deshalb sagt er auch, dass „alle Arbeit" (in der kapitalistischen Warenproduktion, wäre hinzuzufügen) einerseits „Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn" und insofern abstrakte Arbeit sei, und andererseits „Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besondrer zweckbestimmter Form", insofern konkrete Arbeit (Marx 1965/1890, MEW 23, 61).

Daraus ergibt sich, dass die gesellschaftliche Abstraktion an der konkreten Arbeit selbst vorgenommen wird; das heißt, dass die kapitalistische Verkehrung von Abstraktum und Konkretum als gesellschaftliches Apriori (nicht bloß als Spezifikum der Zirkulation, sondern als übergreifendes Moment) schon an der kapitalistischen Produktion selbst erscheint: die sogenannte konkrete Arbeit ist nur *Erscheinungsform* der abstrakten Arbeit. Und das ist kein bloß gedanklicher oder ideeller Vorgang, sondern ein praktischer, der sich schon im Inhalt und der Zweckbestimmung der Produktion geltend macht (destruktive oder sinnlose Produktionsinhalte, während lebensnotwendige Produktionen sogar stillgelegt

werden können usw.), weil der Inhalt (die konkrete Arbeit und das Produkt) eben selber schon von der Abstraktion bestimmt sind.

Die konkrete Arbeit ist nichts Unschuldiges, sondern indem sie nur die konkrete Erscheinungsform der Realabstraktion für den Selbstzweck der Kapitalverwertung ist, nimmt sie als „besondre zweckbestimmte Form" selber bereits die Gleichgültigkeit gegen die Bedürfnisse und gegen die stofflich-sinnliche Welt überhaupt auf, nicht nur in ihrem unmittelbaren Inhalt (von Tretminen bis zum Individualverkehr, von der Denaturierung der Lebensmittel bis zur funktionalistischen Verhässlichung und Entästhetisierung der Architektur usw.), sondern auch in der Anordnung der Produktionsinstrumente, in der Degradation der Produzenten, in der Gleichgültigkeit gegen die natürlichen Lebensgrundlagen usw., wie es bereits im ersten Teil dieser Studie dargestellt wurde.

Es war gerade der entscheidende Schritt von Marx über die klassische bürgerliche Politökonomie hinaus, dass er die begriffliche Differenz von abstrakter und konkreter Arbeit in Bezug auf den einheitlichen Produktionsprozess selbst einführte. Und es war gerade ihre zirkulationsideologische Fixierung auf den Menschen als „Tauschwesen", von der die klassische bürgerliche Ökonomie dazu gebracht wurde, das Verhältnis von Abstraktum und Konkretum begriffslos auseinanderzureißen und die Wertabstraktion einerseits bloß auf die Zirkulation zu beziehen, während das Quantum des Werts dennoch von der Arbeit bestimmt sein sollte, die jedoch nur als konkrete erschien. Heinrich selbst ist es, der von diesem Dilemma der klassischen bürgerlichen Ökonomie nicht loskommt, weil er genau wie diese die Realabstraktion und den „Doppelcharakter der Arbeit" nicht in der Produktion selbst erkennen kann. Weil aber die konkrete Arbeit nur die Erscheinungsform der abstrakten Arbeit als Realabstraktion ist, ist das Produkt nicht nur ein qualitativ „zweckbestimmter" Gegenstand, sondern gleichzeitig auch schon in negativer gesellschaftlicher Qualität eine Wertgegenständlichkeit. Somit bezieht sich die Quantität der Verausgabung, die als Wertgröße erscheint, auf die abstrakte Arbeit als übergreifendes Moment im Produktionsprozess selbst.

Hier nun setzt sich die Konfusion von Heinrich fort; nachdem er konkrete und abstrakte Arbeit auseinandergerissen und auf zwei verschiedene Sphären verteilt hat, behauptet er nun, dass abstrakte Arbeit als „gesellschaftliches Verhältnis" überhaupt nicht „verausgabt" werden könne. Da aber abstrakte Arbeit nichts anderes ist als die Realabstraktion an der konkreten Arbeit selbst, die Abstraktion von deren konkreter Gegenstandsbestimmung, ist die Verausgabung der Arbeitskraft in dieser selbst schon von der Abstraktion bestimmten konkreten Zweckbestimmung *gesellschaftlich* nichts anderes als die Verausgabung von „Nerv, Muskel, Hirn" usw. unter Absehen vom bestimmten materiellen und sozialen Inhaltsbezug, also eben abstrakte Arbeit.

Es ist *ein und dieselbe Verausgabung*, jedoch ihrer *gesellschaftlichen Qualität* nach getrennt vom stofflichen Inhalt dieser Verausgabung, wie Marx deutlich

macht: „Wenn also mit Bezug auf den Gebrauchswert die in der Ware enthaltene Arbeit nur qualitativ gilt, gilt sie mit Bezug auf die Wertgröße nur quantitativ, nachdem sie bereits auf menschliche Arbeit ohne weitere Qualität reduziert ist. Dort handelt es sich um das Wie und Was der Arbeit, hier um ihr Wieviel, ihre Zeitdauer" (MEW 23, 60). Es ist jedoch das gesellschaftliche Apriori, also auch das Apriori der Produktion selbst, dass die Arbeit „bereits auf menschliche Arbeit ohne weitere Qualität reduziert ist". Als solche wird sie verausgabt in notgedrungen dennoch konkret-inhaltlicher Bestimmung, von der aber bereits im Verausgabungs- bzw. Produktionsprozess selbst *gesellschaftlich* abgesehen wird. Insofern wird selbstverständlich abstrakte Arbeit „verausgabt", sie ist „gesellschaftliches Verhältnis" gerade als Produktionsverhältnis. Das Wieviel, die Zeitdauer, bezieht sich von vornherein (auch praktisch im betriebswirtschaftlichen Kalkül) überhaupt nicht auf die Zeitdauer hinsichtlich der konkreten Gegenstandsbestimmung (also was überhaupt mit welcher stofflichen Qualität hergestellt wird), sondern einzig auf die Verausgabung von „Nerv, Muskel, Hirn" überhaupt, auf abstrakte Arbeit – und deren Optimierung. Diese Reduktion der Quantität auf eine Quantität von abstrakter Arbeit hat auch im Gegensatz zur Behauptung von Heinrich überhaupt nichts mit der Vorstellung von „einfacher, unqualifizierter Arbeit" zu tun, sie gilt für jede Qualifikation, eben weil vom Inhalt abgesehen wird.

Was verausgabt wird, ist qua gesellschaftlichem Produktionsverhältnis gerade abstrakte Arbeit, und was als Quantität gezählt wird, ist gerade die Zeitdauer der Arbeit einzig in ihrer Eigenschaft als abstrakte Arbeit. Heinrich will seine völlige begriffliche Verfehlung des Zusammenhangs damit durchmogeln, dass er die Art und Weise der Vermittlung, in der dies Quantum tatsächlich verausgabter abstrakter Arbeit als gültiges oder ungültiges mit Hilfe der Zirkulation festgestellt wird, begrifflich der Sache selber, also der tatsächlichen „Verausgabung", äußerlich gegenüberstellen will. Er glaubt sich argumentativ gerechtfertigt durch den Verweis darauf, es sei „unmöglich die Dauer der Verausgabung der Arbeitskraft umstandslos zum Maß der Menge abstrakter Arbeit zu erklären". Aber das Wörtchen „umstandslos" rettet ihn hier nicht. Im Gegenteil, es verweist gerade darauf, dass in der Tat die Dauer der Verausgabung der Arbeitskraft das Maß der Menge abstrakter Arbeit bildet, genau wie Marx es feststellt – nur eben nicht „umstandslos". Heinrich aber hat ja bereits den vermittelnden „Umstand" der Sache selber gegenübergestellt; für ihn kann abstrakte Arbeit überhaupt nicht verausgabt werden und die Dauer der Verausgabung der Arbeitskraft überhaupt nicht das Maß der Menge abstrakter Arbeit darstellen.

Betrachten wir nun, nachdem die Sache richtig gestellt ist, diesen „Umstand", das tatsächliche Vermittlungsproblem, etwas genauer. *Gesellschaftlich* ist die konkrete Arbeit nichts anderes als die Erscheinungsform abstrakter Arbeit, *gesellschaftlich* ist die Verausgabung der Arbeitskraft nichts anderes als ein Quantum abstrakter Arbeit. Aber dieser gesellschaftliche Charakter der Arbeit als real abs-

trakter kann *nicht unmittelbar* Gestalt annehmen, weil das Produktionsverhältnis kein unmittelbar gesellschaftliches Verhältnis ist, sondern sich in voneinander getrennten Produktionseinheiten („Unternehmen") darstellt. Das heißt aber eben nicht, dass die „spezifische Weise der Vergesellschaftung" im Kapitalismus eine bloße Zirkulationsweise sei, nichts als „Geld und Tausch", wie Heinrich behauptet hat; vielmehr *vermittelt* die Zirkulation bloß den *spezifisch gesellschaftlichen Charakter der Produktion*. Die kapitalistische Produktion ist keineswegs zufällig und willkürlich; wie sie materiell bereits ein System der Funktionsteilung darstellt, so formell und substantiell bereits ein System der Verausgabung abstrakter Arbeit, das jedoch mit sich selbst erst durch die Zirkulation vermittelt wird. „Geld und Tausch" *sind* nicht das gesellschaftliche Verhältnis und sie konstituieren es nicht, sondern sie vermitteln es bloß und sind insofern *Momente* dieses Verhältnisses; das ist etwas ganz anderes. Unmittelbar erscheint die Gesellschaftlichkeit der abstrakten Arbeit nur negativ im destruktiven Umgang mit Mensch und Natur, nicht positiv in ihrer Gestalt als „abstrakter Reichtum" (Marx). Es ist die Zirkulation, die als integraler Bestandteil des Produktionsverhältnisses die Gesellschaftlichkeit der abstrakten Arbeit vermittelt und zugleich „realisiert" – aber nicht herstellt oder allein ausmacht. Denn *was* sie vermittelt und realisiert, ist eben die reale Verausgabung abstrakter Arbeit im Produktionsprozess selbst.

Wie stellt sich nun in diesem „Umstand" der Vermittlung durch die Zirkulation das Quantitätsproblem der verausgabten abstrakten Arbeit dar? In gesellschaftlicher Hinsicht ist jeder einzelne Produktionsprozess nichts anderes als ein *Bruchteil* der Verausgabung einer *gesamtgesellschaftlichen Masse* abstrakter Arbeit. Die „Gültigkeit" der Verausgabung kann somit auch nur eine gesamtgesellschaftliche sein, sich aber nicht als solche unmittelbar darstellen. Deshalb erscheint diese Darstellung auch nicht unmittelbar *als Arbeitszeit*, sondern nur in verwandelter Gestalt *als Geld*, als realisierter Preis (wobei Wert und Preis keineswegs unmittelbar identisch sind, sondern sich diese gesamtgesellschaftliche Identität wiederum nur durch Vermittlungen hindurch herstellt; dies gehört aber nicht hierher). Indem die einzelne Ware als Wertgegenständlichkeit, als bereits auf abstrakte Arbeit reduzierte „gespenstische" gesellschaftliche Qualität in die Zirkulation eintritt, kann die *Quantität* dieser abstrakten Arbeit nur in der bereits verwandelten, verdinglichten Gegenständlichkeit des Geldes erscheinen und festgestellt werden. Der Fetischismus der abstrakten Arbeit als Selbstzweck *erscheint* im Fetischismus des Geldes als Selbstzweck. Indem die Metamorphose der Ware in die Geldform stattfindet, der Wert sich in Form des Tauschwerts „realisiert" und in der Geldform vom Warenkörper trennt, wird zugleich und nur in dieser verdinglichten Gestalt „gemessen", welches Quantum real verausgabter abstrakter Arbeit diese Ware als Bruchteil der gesamtgesellschaftlichen Verausgabungsmasse repräsentiert. Der Realisationsvorgang in der Zirkulation stellt also erst fest, wie viel von der im einzelnen verausgabten abstrakten Arbeit

als Bruchteil der gesamtgesellschaftlichen abstrakten Arbeit tatsächlich „gültig" ist. *Damit ist aber schon vorausgesetzt, dass abstrakte Arbeit real verausgabt wurde und dass der einzelne Produktionsakt Bestandteil der gesamtgesellschaftlichen Verausgabungsmasse ist.*

Die „Gültigkeit" bezieht sich nun nicht nur auf den durchschnittlichen Grad der Produktivität, von dem der einzelne Produktionsakt nach oben oder nach unten abweichen kann. Vielmehr ist sie auch abhängig davon, ob die jeweilige Ware ausreichend (d.h. dem Maßstab der gesellschaftlichen Rentabilität entsprechend) *Mehrwert* repräsentiert, wobei der Mehrwert bekanntlich nichts anderes als die Wertgestalt der *Mehrarbeit* über die Reproduktionskosten der Ware Arbeitskraft hinaus ist. Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft hat überhaupt nichts mit dem Gebrauchswert der produzierten Güter zu tun, deshalb auch die Verausgabung dieser Arbeitskraft nichts mit der (für das Kapital zufälligen, äußerlichen) konkreten Gegenstandsbestimmung der Produktion; schon von daher verfehlt Heinrich das Problem. Der Gebrauchswert der Arbeitskraft und ihrer Verausgabung besteht für das Kapital einzig und allein in ihrer Potenz, abstrakten Wert über ihre Reproduktionskosten hinaus zu schaffen.

Abstrakte Arbeit und Wert als gesellschaftliches Verhältnis sind überhaupt nur möglich als Mehrarbeit und Mehrwert. Dies muß auch einmal gegenüber einer verkürzenden „wertkritischen" Redeweise geltend gemacht werden, die den Mehrwertbegriff geradezu für irrelevant erklärt und damit, ganz ähnlich wie Heinrich, letztlich ungewollt und verschämt auf ein zirkulativ verkürztes Verständnis von Wertvergesellschaftung zurückfällt. Die entscheidende Bestimmung ist aber, dass die Ware das gesellschaftlich gültige Quantum an Verausgabungsmenge von abstrakter *Mehrarbeit* repräsentiert, nicht von abstrakter Arbeit schlechthin. Eine Ware kann durchaus mit dem gesellschaftlich durchschnittlichen Grad von Produktivität produziert worden und dennoch als Verausgabungsmasse abstrakter Arbeit ganz oder teilweise „ungültig" sein, weil sie nicht genügend Mehrwert darstellt. Dieses Problem wird sich bei der eigentlichen krisentheoretischen Bestimmung der Wertsubstanz bzw. der Entsubstantialisierung oder Entwertung des Werts im dritten Teil dieser Studie genauer zeigen.

Hier ist zunächst nur festzuhalten, dass Heinrich bei seiner Reduktion des Werts und damit der abstrakten Arbeit auf die Zirkulationssphäre auch den spezifisch kapitalistischen Charakter der Zirkulation selbst verfehlt. Denn soweit er sagt, dass die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit (die er wie die bürgerlichen Klassiker einzig auf die konkrete Arbeit bezieht) „nicht nur von der Technologie abhängt" (Heinrich, a.a.O., 218), versteht er unter dem spezifisch gesellschaftlichen Verhältnis, von dem die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit auch abhängt, unter Berufung auf Marx einzig den „Gebrauchswert für andere" in einem wiederum natural-stofflichen oder „konkreten" Sinne. Es gehe also, so Heinrich, nicht nur um das „durchschnittliche Geschick" des Produzenten

„unter durchschnittlichen Bedingungen", sondern hinsichtlich ihrer „Gültigkeit" auch darum, inwieweit die Arbeit „zur Befriedigung des gesellschaftlichen Bedürfnisses erforderlich war" (a.a.O., 244), wobei es immer nur um die konkrete Ebene (Bedürfnisse/Gebrauchswerte) geht.

So erscheint es jedoch nur vom Standpunkt der „einfachen Zirkulation". Das „gesellschaftliche Bedürfnis" im Kapitalismus ist in Wahrheit das *Verwertungsbedürfnis*, und *der Gebrauchswert für die „Befriedigung" dieses spezifischen Bedürfnisses ist eben selber schon auf der Ebene der abstrakten Arbeit angesiedelt*, nämlich der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft, über ihre Reproduktionskosten hinaus zusätzliche abstrakte Arbeit zu verausgaben, Wertsubstanz über ihren eigenen Gegenwert hinaus zu bilden. Insofern sagt Heinrich mehr, als er an diesem entscheidenden Punkt weiß, wenn er unter Berufung auf Reichelt und Pollock darauf verweist, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit sei „nicht nur technologisch bestimmt, sondern auch durch die gesellschaftliche Nachfrage, die aber erst im Austauschprozess, durch die Beziehung der Waren auf das Geld, wirksam wird" (a.a.O., 241). Ein ausgesprochenes Eigentor; denn die in der Zirkulation erscheinende *Nachfrage* und deren *Restriktion* (mangelnde Zahlungsfähigkeit), die sogar technologisch mit durchschnittlicher Produktivität hergestellte Waren substantiell „ungültig" machen kann, ist ja nichts anderes als die Erscheinung der substantiellen gesellschaftlichen Verausgabungsmasse abstrakter Arbeit als Mehrarbeit. Und wo nicht mehr genügend abstrakte Mehrarbeit „drin" ist, verfällt auch die gesellschaftliche Gültigkeit der noch vorhandenen Arbeitssubstanz in Gestalt vergangener Verbrennung menschlicher Energie. Die mangelnde Nachfrage ist also nicht einfach ein Problem der Zirkulation (dort „erscheint" sie nur), sondern darin macht sich *die mangelnde Produktion von Mehrwert, d.h. zusätzlicher Verausgabung abstrakter Arbeit* geltend.

Heinrich hat sich so selbst gefangen, weil er in seinem zirkulativen Reduktionismus die abstrakte Arbeit nur als formales „Geltungsverhältnis", nicht jedoch als *substantielles Unterwerfungsverhältnis* zu erkennen vermag. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliches Verhältnis ist aber wesentlich Unterwerfung der Individuen unter den Selbstzweck der Verwertung gerade als Produktionsverhältnis; unterworfen sind sie dem Zwang zur sehr realen Verausgabung abstrakter Arbeit über ihre Reproduktionskosten hinaus. Der traditionelle Marxismus ist nicht deswegen zu kritisieren, weil er dieses Unterwerfungsverhältnis überhaupt thematisiert, sondern weil er es völlig verkürzt thematisiert hat, nämlich reduziert auf ein äußerliches juristisches Aneignungsverhältnis und damit selber letztlich auf eine zirkulative „Gerechtigkeitsfrage" der vermeintlich mangelnden Äquivalenz beim Verkauf der Ware Arbeitskraft (missverstanden als „unbezahlte Arbeit"), während Marx gerade nachgewiesen hat, dass es in der Zirkulation sehr wohl mit rechten Dingen zugeht und das Problem im Produktionsverhältnis der abstrakten Arbeit selbst liegt, die vom Arbeiterbewegungsmarxismus in einem ganzen Spektrum

von Variationen mit viel Rabulistik und Ausweichmanövern gerade ontologisiert worden ist. Heinrich geht jedoch nicht über den traditionellen Marxismus hinaus, indem er das Produktionsverhältnis der abstrakten Arbeit als Unterwerfungsverhältnis unter den Selbstzweck des „automatischen Subjekts" adäquat neu bestimmen würde, sondern er fällt hinter den traditionellen Marxismus zurück, indem er die abstrakte Arbeit überhaupt nur noch als zirkulatives formales Geltungsverhältnis darstellt.

Damit verfängt sich die Argumentation in der bürgerlichen Dichotomie der „zwei Welten" von Produktion („konkreter" physischer Arbeitskraftverausgabung) und Zirkulation („Tauschabstraktion"). Nur scheinbar und unausgewiesen kann sich Heinrich darüber erhaben dünken, indem er der bürgerlichen Ökonomie ihre „Probleme mit der Wertgegenständlichkeit" ankreidet: „(Die) Klassik versuchte sie auf die Physis zu reduzieren (als Ausdruck der Verausgabung einer Menge physischer Arbeit), die subjektive Wertlehre versucht sie mittels psychischer Prozesse (Nutzenschätzungen, Präferenzen) zu fassen. Die Wertgegenständlichkeit entzieht sich aber beiden Zugriffen: gegenüber einer nur subjektiven Zuschreibung erweist sie sich als sachlich-objektiv, aber ohne dass in diese Objektivität irgendeine physische Größe eingehen würde. Es handelt sich bei der Wertgegenständlichkeit um eine spezifisch *gesellschaftliche* Gegenständlichkeit: nicht nur dass sie gesellschaftlich bedingt ist, sie existiert auch nur in der gesellschaftlichen Beziehung des Tausches" (a.a.O., 217).

Heinrich erhebt sich in gar keiner Weise über das Dilemma dieser „beiden Zugriffe". Indem er den physischen Charakter der abstrakten Arbeit als Verbrennung menschlicher Energie kategorisch verneint und die entsprechende Marxsche Bestimmung rundweg ablehnt, um sie der bürgerlichen Klassik zuzuschlagen, entgeht ihm selber der entscheidende Marxsche Bruch mit der Klassik (dessen „wahres" Verständnis er sich dauernd zugute schreiben will): Der Marxsche Bruch besteht gerade darin, dass er den spezifisch-historischen Charakter des Kapitalismus als *Produktionsweise* erklärt, indem er den *Doppelcharakter der Arbeit selbst* (der Arbeit in actu) bestimmt, also ihr logisches und praktisches Auseinanderfallen in abstrakte und konkrete Arbeit innerhalb derselben Verausgabung von Arbeitskraft – und damit erst die unvermittelte Dichotomie von Produktion und Zirkulation überwindet.

Abstrakte Arbeit und Wert sind die übergreifenden Kategorien von Produktion und Zirkulation, die in letzterer nur als Tauschwert und Geld erscheinen. Im Gegensatz zur bürgerlichen Klassik bezieht also Marx den physischen Charakter der Wertgegenständlichkeit nicht einfach auf die scheinbar unschuldige und „ewige" konkrete Arbeit, sondern er zeigt die spezifische Reduktion dieses physischen Charakters auf abstrakte menschliche Energieverausgabung, getrennt von jeder konkreten Zweckbestimmung. Was in der Zirkulation verdinglicht über Tauschwert und Geld erscheint, ist in der Produktion schon vorhanden: das „lebendige

Feuer", die Verausgabung menschlicher Energie, gesellschaftlich getrennt von ihrem Inhalt wahrgenommen und mobilisiert. Dieser kritische Nachweis des reduktionistischen Abstraktionsvorgangs physischer Energieverausgabung in der Produktion selbst unterscheidet sich grundsätzlich von der unkritischen Bestimmung der physischen Arbeit als Substanz der Wertgegenständlichkeit durch die bürgerliche Klassik, die gerade diesen Abstraktionsvorgang und damit den Doppelcharakter der Arbeit verfehlt, also auch die Vermittlung zur Zirkulationsgegenständlichkeit des Werts nicht schafft. In diesem Marxschen Bruch mit der bürgerlichen Klassik ist bereits der Bruch mit der Arbeitsontologie überhaupt angelegt, auch wenn Marx diesen letzten Schritt noch nicht konsequent gegangen ist. Heinrich dagegen hat sich den Zugang zu diesem Verständnis völlig verbaut, indem er die Wertgegenständlichkeit ganz in die Zirkulation verbannt und so seinerseits keine Vermittlung zur Produktion mehr herstellen kann (die dann eben nur noch „naturalisiert" wahrgenommen wird).

Heinrich ist damit selber wie sein Vorgänger Rubin in unmittelbare Nähe der subjektiven Wertlehre gerückt, auch wenn er das nicht zugeben will. Die Grenznutzenschule und die gesamte aus ihr hervorgegangene moderne VWL lösen das Dilemma der bürgerlichen Klassik genauso einseitig auf wie Heinrich; auch für sämtliche Varianten und Weiterentwicklungen der subjektiven Wertlehre ist die (begrifflich immer weiter auf bloße Preise reduzierte) Wertgegenständlichkeit einzig in der Zirkulation angesiedelt, während die Produktion nur noch als „technisch" erscheint (wie gezeigt taucht dieses Paradigma ja in gewisser Weise auch flüchtig in der marxistischen Debatte um die Zusammenbruchstheorie auf).

Wenn Heinrich nun gegen die subjektive Wertlehre geltend macht, die Wertgegenständlichkeit erweise sich dennoch „als sachlich-objektiv, aber ohne dass in diese Objektivität irgendeine physische Größe eingehen würde", dann bleibt seine Behauptung dieses objektiven Charakters völlig unausgewiesen. Seine gesamte Argumentation lässt im Dunkeln, worin denn der objektive Charakter bestehen soll. Das zeigt sich auch schon im zweiten Kapitel seiner „Wissenschaft vom Wert", wo er unter dem Titel „Marginalismus und Neoklassik" in jeder Hinsicht dünn, nämlich sowohl dem Umfang als auch dem Inhalt nach, auf die subjektive Wertlehre eingeht, ohne auch nur ein einziges stringentes Argument dagegen vorbringen zu können (Heinrich, a.a.O., 62-78). Auf Basis seiner zirkulativen Prämisse kann die „Objektivität" der Wertgegenständlichkeit immer nur als vages, unbestimmbares Postulat eingeschmuggelt werden. Denn in der Zirkulation allein und für sich genommen ist überhaupt keine Objektivität dingfest zu machen, weil es hier in der Tat nur „schätzende", ihr Marktkalkül verfolgende Warenbesitzer als Rechtssubjekte gibt. Jeder Kaufakt ist gleichzeitig ein Verkaufsakt, immer handelt es sich um eine duale Wechselseitigkeit, und es ist überhaupt nicht ersichtlich, woher hier irgendeine Objektivität kommen sollte hinsichtlich der Wertgegenständlichkeit, die immer nur Tauschwert ist, der be-

zahlt wird oder auch nicht. Wenn also die Wertgegenständlichkeit laut Heinrich ihren Ort überhaupt nur in der Zirkulation hat, dann kann kein wesentliches Argument mehr gegen die subjektive Wertlehre geltend gemacht werden und die Behauptung vom objektiven Charakter muß leer bleiben.

Die Objektivität der Wertgegenständlichkeit kann nur in der Arbeitskraftverausgabung ihren Grund haben, aber Heinrich lässt jede Vermittlung seiner rein zirkulativen Wertgegenständlichkeit zur Produktion vermissen. Wenn abstrakte Arbeit „gar nicht verausgabt werden kann", wie er behauptet, dann kann sie auch nicht gemessen, also nicht in ihrer Größe bestimmt werden; weder direkt noch indirekt. Wenn aber Arbeit dennoch zu Grunde liegt, worin besteht dann die Objektivität? Etwa allein in der abstrakten Zeit (nicht der individuellen, sondern der gesamtgesellschaftlich vermittelten) der Arbeit? Zu diesem Argument flüchtet sich Norbert Trenkle als Repräsentant einer verkürzten, sich nach allen Seiten hin „offen" gebenden Wertkritik. Trenkle erklärt: „Wenn Marx ... zeigt, dass die abstrakte Arbeit die Substanz des Werts ausmacht und daher auch die Wertgröße durch die durchschnittlich verausgabte Arbeitszeit bestimmt wird, dann verfällt er damit keinesfalls der physiologistischen oder naturalistischen Sichtweise der ökonomischen Klassik..." (Trenkle 1998, 4). Diese Argumentation ist gegenüber Heinrich windelweich defensiv und „offen" für den postmodernen Anti-Substantialismus. „Vielmehr", so Trenkle weiter, träten den Warenproduzenten ihre Produkte „als Ausdrücke verdinglichter abstrakter Arbeitszeit entgegen" (Trenkle, a.a.O., 4). Mit dieser Argumentation ist überhaupt nichts gewonnen. Denn die Arbeitszeit ist Zeit von „etwas", nicht Zeitquanta für sich. Abstrakt wird die Zeit nicht per se, sondern dadurch, dass sie die Zeit eines abstraktifizierten Vorgangs ist. *Die abstrakte Zeit ist nicht die Wertgegenständlichkeit selbst, sondern das Maß dieser Wertgegenständlichkeit.* Ein Maß ohne Gemessenes wäre aber wieder das Grinsen der Katze ohne Katze. Die abstrakte Zeit ist das Maß, aber der Gegenstand dieses Maßes ist die abstraktifizierte Verausgabung menschlicher Energie. Die Substanz ist nicht das Maß, sondern das Gemessene, verausgabte abstrakt-physische Energie in Zeiteinheiten. Ohne diese physische Basis der abstrakten Arbeit gibt es überhaupt keine Objektivität der Wertgegenständlichkeit mehr und auch kein Zeitquantum dieser gesellschaftlich-phantasmatisch „geronnenen Arbeit"; und wer wie Heinrich oder in abgemildert-defensiver Weise wie Trenkle diese physische (energetische) Substanz leugnet, muß konsequenterweise die zentralen Argumente der subjektiven Wertlehre akzeptieren. Der entscheidende Abstraktionsvorgang findet an der Arbeitskraftverausgabung selber statt, als Reduktion auf Verbrennung menschlicher Energie überhaupt, und nur in diesem Sinne ist der Naturalismus der bürgerlichen Klassik zu kritisieren, die den Doppelcharakter der Arbeit selbst nicht durchschaut. Alles andere ist nur zirkulativ orientierte Rabulistik, die der subjektiven Wertlehre nichts mehr entgegenzusetzen hat.

Das gilt in bestimmter Hinsicht auch für die Argumentation von Moishe

Postone, der hier sozusagen einen Einbruch erleidet. Ganz wie Heinrich und wie dieser auf Rubin gestützt, behauptet er, die Marxschen „Bestimmungen der abstrakt menschlichen Arbeit" im ersten Kapitel des Kapital seien „äußerst problematisch" (Postone 2003, 224), weil eben irgendwie „naturalistisch": „Es scheint hier, als stelle in diesem Kontext Arbeit so etwas wie ein biologisches Residuum dar, so dass sie als bloße Verausgabung menschlicher physiologischer Energie interpretiert werden müsse" (Postone, a.a.O., 224). Auf diese Weise, so meint auch Postone, sei die Wertgegenständlichkeit hier unverständlicherweise nicht mehr im Sinne „rein gesellschaftlicher Objekte" (a.a.O., 225) bestimmt, um dann ziemlich exakt das Argument von Rubin zu wiederholen, das später auch Heinrich aufgreift: „Wenn indes die Kategorie der abstrakt menschlichen Arbeit eine gesellschaftliche Bestimmung ist, kann sie keine physiologische Kategorie sein" (a.a.O., 225).

Es kommt auch Postone nicht in den Sinn, dass die gesellschaftlichen Kategorien erstens immer die menschliche Naturbasis mit einschließen, also den „Stoffwechselprozess mit der Natur" (Marx), der den gesellschaftlichen Formen keineswegs äußerlich ist. Deshalb bleibt ihm auch verschlossen, dass zweitens die Reduktion auf „bloße Verausgabung menschlicher physiologischer Energie" schon eine gesellschaftliche (keineswegs naturale) Abstraktion darstellt, eben die Realabstraktion, die der Kapitalismus an der Verausgabung menschlicher Energie vornimmt, indem er diese vom konkreten Inhalt der Verausgabung trennt. Postone verfehlt das Problem gänzlich, wenn er fordert, „über die von Marx gegebene physiologische Bestimmung abstrakt menschlicher Arbeit hinauszugehen und die ihr zugrundeliegende gesellschaftliche und historische Bedeutung zu analysieren" (a.a.O., 226). Diese Analyse kann nur darin bestehen, gerade den gesellschaftlich-historischen Charakter der Reduktion auf „bloße Verausgabung physiologischer Energie" selbst herauszuschälen, nicht aber darin, den gesellschaftlich-historischen Charakter der abstrakten Arbeit völlig von der realen Verausgabung menschlicher Energie zu trennen. Die Gegenüberstellung der realen Verausgabung physischer Energie als angeblich „transhistorisch, naturgegeben und somit geschichtslos" (Postone, a.a.O., 226) einerseits und des „rein gesellschaftlichen" Charakters der abstrakten Arbeit andererseits lässt nur einen Ausweg offen, nämlich eben die rein zirkulative Bestimmung der Realabstraktion wie bei Rubin oder auch Sohn-Rethel, Heinrich etc.

Postone konterkariert damit freilich sein eigenes zentrales Anliegen, nämlich gerade jene zirkulative Beschränktheit und Verkürzung der traditionellen Kapitalismuskritik aufzubrechen und den Charakter der abstrakten Arbeit als reales Produktionsverhältnis zu bestimmen. Für Heinrich dagegen liegt dasselbe Argument ganz auf der Linie seiner ideologischen, in entscheidenden Punkten dem traditionellen Marxismus verhafteten, ja dessen Verkürzungen explizit machenden Marx-Interpretation. Es lässt sich von daher ziemlich genau angeben,

warum Heinrich sich im rest- und neomarxistischen Diskurs des deutschsprachigen Raums gegenwärtig so überaus großer Beliebtheit erfreut, und warum er als Referenz einer Abwehr ebenso wie einer Verwässerung und Verkürzung der radikalen Wertkritik im Kontext postmoderner Interpretationen geeignet erscheint, sodass jedes oberflächliche, von unreflektierter Identitätsbehauptung getriebene Räsonnement glaubt, sich unter Berufung auf Heinrich im Lichte besonderer „Reflektiertheit" sonnen zu können.

Erstens verspricht der Anti-Substantialismus von Heinrich im Gefolge Rubins, die wertkritische Krisentheorie einer absoluten inneren Schranke des Verwertungsprozesses qua Entsubstantialisierung oder Entwertung des Werts auf die denkbar billigste Weise auszuhebeln, indem bereits die Voraussetzung dieser Argumentation, nämlich der Substanzbegriff der abstrakten Arbeit selbst, hinfällig gemacht werden soll; und das auch noch mit der gefälligen, „schnittigen" und auf den ersten Blick die marxistischen und überhaupt gesellschaftstheoretischen Reflexe ansprechenden Gegenüberstellung eines „rein gesellschaftlichen" Charakters der Wertabstraktion einerseits und eines angeblich krud „naturalistischen" Verständnisses andererseits. Da darf der Beifall schon losbranden, bevor die Sache überhaupt zu Ende gedacht wurde.

Zweitens gibt Heinrich damit natürlich dem postmodernen Affen reichlich Zucker, leugnen doch die postmodernen Theoreme weitgehend die Naturbasis der Gesellschaft oder zumindest deren Relevanz. Gleichzeitig greift Heinrich mit seinem ökonomietheoretischen Anti-Substantialismus ein zentrales Stichwort der Postmoderne auf; Virtualismus und Beliebigkeits-Denken verschränken sich mit der Abwehr der Krisentheorie zur Ideologie einer möglichen beliebigen Prolongation der Wertform auch ohne Substanz. „Praktisch" erscheint diese postmoderne Beliebigkeit in der Warenkonsum-Ideologie, wie sie in den 90er Jahren mit dem linken Postulat vom „Konsumenten als Dissidenten" besonders virulent war. Wie diese Ideologie sich theoretisch mit den basalen Annahmen der subjektiven Wertlehre vermittelt, sagt Heinrich selbst: „Nicht mehr der Produzent, sondern der Konsument steht im Mittelpunkt der ökonomischen Betrachtung" (a.a.O., 75). Dieser Betrachtungsweise gibt Heinrich jedoch selbst Nahrung, denn die subjektiven Nutzenschätzungen und Präferenzen der Konsumenten sind ja in der Zirkulationssphäre angesiedelt, und auf deren Rahmen hat Heinrich ja ebenfalls die Wertgegenständlichkeit reduziert. Auch die jüngste prekarisierte Fortsetzung der Konsumideologie unter den Krisenbedingungen ihrer Unerfüllbarkeit, die mit einem konsumistisch verkürzten Begriff der „Aneignung" hausieren geht, kann sich so abstrakt-ökonomietheoretisch noch auf Heinrich positiv beziehen.

Drittens macht Heinrichs Interpretation nicht nur die heimliche Zirkulations-Beschränktheit des traditionellen Marxismus explizit, sondern er flankiert damit auch die in dieser Studie erörterte Subjektivierung der Kategorien im „westlichen Marxismus" als Resultat der marxistischen Theoriegeschichte (nicht zuletzt der

Debatte um die Zusammenbruchstheorie). Der Nähe zur ökonomischen Subjektivierung in der subjektiven Wertlehre entspricht die Nähe zur politizistischen Subjektivierung in einem teils traditionell reformistischen, teils postmodernen Bewegungsmarxismus (etwa a la Hardt/Negri), der „an den Kategorien vorbei" bloß auf politische Regulation oder auf einen vagen Emanzipationswillen innerhalb des unüberwundenen und unkritisch vorausgesetzten Formzusammenhangs von Wertvergesellschaftung hinauswill. Gerade weil die theoriegeschichtliche Tiefendimension der Defizite in der Argumentation Heinrichs unreflektiert bleibt, eignet diese sich bestens als Referenz für alle möglichen Versionen eines *neomarxistischen Weitermachens in der bürgerlichen Willensform*, wobei man sich über den Traditionsmarxismus erhaben und ungemein „reflektiert" fühlen kann.

Viertens schließlich ist Heinrichs „Wissenschaft vom Wert" in ihrer Verschränkung von Anti-Substantialismus, Reduktion der Wertgegenständlichkeit auf die Zirkulationssphäre und Nähe zur Subjektivierung der Kategorien auch anschlussfähig für die zentrale *Zirkulationsideologie* des bürgerlichen Aufklärungsdenkens überhaupt. Diese Basisideologie der Moderne wird heute als Krisenideologie zum Fluchtpunkt des offiziellen bürgerlichen Denkens wie des Zerfalls des Marxismus in seine bürgerlich-aufklärerischen Bestandteile, während von den untrennbar mit dem Fetischbegriff und dem negativen Substanzbegriff der abstrakten Arbeit verbundenen transzendierenden Momenten nichts übrig bleibt.

In der verbissenen Leugnung einer objektiven inneren Schranke der Verwertung, wie sie bereits in der klassischen Debatte um die Zusammenbruchstheorie aufschien, macht sich heute im Rest- und Neomarxismus endgültig das bürgerliche Zirkulationssubjekt geltend, das seine eigenen Voraussetzungen und deren Verfall nicht wahrhaben will. Dieses Subjekt ist wesentlich das männlich-weiße westliche (MWW) der Moderne, das seinen Charakter in der scheinbaren Universalität und Egalität der Zirkulationssphäre verstecken will und damit noch an den historischen Grenzen der Verwertung seine Identität behauptet. Die ideologische Prolongation der Wertform trotz Entsubstantialisierung geht einher mit der ideologischen Prolongation des geschlechtlich bestimmten Abspaltungs-Verhältnisses, obwohl dessen Voraussetzungen zerbrechen.

Die *Subjektideologie als Zirkulationsideologie* kann gerade in der Krise beliebig mobilisiert werden: negativ als Anprangerung von „Ungerechtigkeit" und Denunziation der „Anderen" bis hin zum strukturellen oder offenen Antisemitismus; positiv als Beschwörung der bürgerlichen Idealität von Freiheit und Gleichheit bis hin zu neo-kleinbürgerlichen Utopien einer „Zirkulation ohne Konkurrenz" (Copyleft, „Geschenkökonomie", konsumistische „Aneignung"usw.). Auch der entbegrifflichte linke Politizismus als leere Anrufung des schieren unreflektierten Willenssubjekts hat seine Wurzeln in der Zirkulationsideologie; ist doch das politische Subjekt oder Rechtssubjekt wesentlich Zirkulationssubjekt (Warenbesitzer im allgemeinsten Sinne). Die Vorsilbe „Anti" ändert an diesem Zusammen-

hang nichts; auch die „Antipolitik" bleibt Politik, solange sie dem MWW noch irgendwelche transzendierenden Momente abgewinnen will und Elemente der aufklärerischen Zirkulationsideologie mitschleppt. Heinrich hat für den Rückzug des Neomarxismus auf diese letzte bürgerlich-aufklärerische Verteidigungslinie der Zirkulationsideologie eine politökonomische Begründung geliefert, die zwar argumentativ auf schwachen Füßen steht, aber dafür umso mehr Resonanz findet, weil sie dem linken MWW in seiner Not eine Zuflucht zu bieten scheint.

Literatur

Bauer, Otto; 1912: Die Akkumulation des Kapitals, in: Die Neue Zeit

Bernstein, Eduard; 1897/98: Die Zusammenbruchstheorie und die Kolonialpolitik; s. Friedemann 1978

Braunthal, Alfred; Oktober 1929: Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie; in: Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik; Berlin

Bucharin, Nikolai; 1970, zuerst 1925: Der Imperialismus und die Akkumulation des Kapitals, in: Unter dem Banner des Marxismus, 1. Jahrgang; Reprint; Erlangen

Cole, K.C.; 2004: Eine kurze Geschichte des Universums; Berlin

Deutschmann, Christoph; 1974: Die Weltwirtschaftskrise als Problem der marxistischen Krisentheorie; in: Krisen und Krisentheorien; Frankfurt/Main

Eckstein, Gustav; 1970, zuerst 1913: Rosa Luxemburg/Die Akkumulation des Kapitals, eine Besprechung; in: Luxemburg 1970

Friedemann, Peter (Hrsg.); 1978: Materialien zum politischen Richtungsstreit in der deutschen Sozialdemokratie 1890-1917, Bd. 1, Frankfurt/Main, Berlin, Wien

Grossmann, Henryk; 1967, zuerst 1929: Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems; Reprint; Frankfurt/Main

Grossmann, Henryk; 1971, zuerst Chicago 1943: Die evolutionistische Revolte gegen die klassische Ökonomie; in: Aufsätze zur Krisentheorie; Reprint; Frankfurt/Main

Heinrich, Michael; 2004: Kritik der politischen Ökonomie, Eine Einführung; Stuttgart

Heinrich, Michael; 2003: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition; 3. überarbeitete und erweiterte Auflage; Münster

Huisken, Freerk; 1999: „Wir sitzen alle in einem Boot – in dem der kollabierenden Arbeitsgesellschaft!". Zum „Manifest gegen die Arbeit"; zit. nach: http://www.fhuisken.de/krisis.htm

Kautsky, Karl; 1979, zuerst 1899: Bernstein und das Sozialdemokratische Programm; Berlin, Bonn

Kolakowski, Leszek; 1989, zuerst 1978: Die Hauptströmungen des Marxismus; München

Korsch, Karl; 1973, zuerst 1934: Über einige grundsätzliche Voraussetzungen für eine materialistische Diskussion der Krisentheorie; s. Marramao 1977

Kurz, Robert; 2003: Die antideutsche Ideologie; Münster

Kurz, Robert; 2004: Blutige Vernunft; Bad Honnef

Luxemburg, Rosa; 1970, zuerst 1912, nach der Auflage von 1923: Die Akkumulation des Kapitals; Reprint; Frankfurt/Main

Luxemburg, Rosa; 1970, zuerst 1914: Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Kritik gemacht haben. Eine Antikritik. In: Luxemburg 1970

Marramao, Giacomo; 1977: Krisentheorie und ‚Konstitutionsproblematik'; in: Gesellschaft, Beiträge zur Marxschen Theorie 10; Frankfurt/Main

Marx, Karl; 1965, nach der vierten Auflage 1890: Das Kapital, Bd. 1 (MEW 23), Berlin

Mattick, Paul; 1974 a: Krisen und Krisentheorien; Frankfurt/Main

Mattick, Paul; 1974 b, zuerst 1969: Marx und Keynes. Die Grenzen des ‚gemischten Wirtschaftssystems'; Frankfurt/Main

Moszkowska, Natalie; 1935: Zur Kritik moderner Krisentheorien; Prag

Neusüß, Christel; 1972: Imperialismus und Weltmarktbewegung des Kapitals; Erlangen

Pannekoek, Anton; 1934: Die Zusammenbruchstheorie des Kapitalismus; zit. nach: Marxists' Internet Archive

Postone, Moishe; 2003: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx; Freiburg

Rosdolsky, Roman; 1973, zuerst 1968: Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen ‚Kapital'; Frankfurt/Main

Rubin, Isaak Iljitsch; 1973, zuerst 1924: Studien zur Marxschen Werttheorie; Frankfurt/Main

Scholz, Roswitha; 2000: Das Geschlecht des Kapitalismus; Bad Honnef

Sternberg, Fritz; 1930: Eine Umwälzung der Wissenschaft?; Berlin

Trenkle, Norbert; 1998: Was ist der Wert, was soll die Krise; Referat an der Uni Wien im Juni 1998; zit. nach: http://www.giga.or.at/others/krisis/n-trenkle_was-ist-der-wert-html

Trottmann, Martin; 1956: Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grossmann; Zürich

Varga, Eugen; 1970, zuerst 1930: Akkumulation und Zusammenbruch des Kapitalismus; in: Unter dem Banner des Marxismus, 4. Jhg., Wien 1930; Reprint, Erlangen

Walther, Rudolf; 1981: „... aber nach der Sündflut kommen wir und nur wir". „Zusammenbruchstheorie", Marxismus und politisches Defizit in der SPD, 1890-1914; Frankfurt/Main, Berlin, Wien

Wildcat-Zirkular Nr. 56/57; Mai 2000: Vom schwierigen Versuch, die kapitalistische Krise theoretisch zu bemeistern; zit. nach: http://www.wildcat-www.de/zirkular/56/z56kris2.htm

Jörg Ulrich

DIE THEOLOGIE DES AUTOMATISCHEN SUBJEKTS

Anmerkungen zu Christian Höners „Die Realität des automatischen Subjekts"

Die Kritik an der Reduzierung des automatischen Subjekts auf ein Ideologieproblem durch Nadja Rakowitz und Jürgen Behre (Vgl. Höner 2004, 147), die Christian Höner in seinem hier zitierten Beitrag leistet, ist m.E. insgesamt zutreffend und legt die traditionsmarxistischen Wurzeln der Fixierung auf die Zirkulationssphäre frei, welche angeblich nur die kapitalistische Plusmacherei verschleiert und damit die Übervorteilung der Arbeiter, wodurch letztlich der Kapitalismus wieder als nichts anderes als eine Eigentums- und Klassenfrage erscheint bei gleichzeitiger Ontologisierung des Gesamtzusammenhangs wertförmiger Vergesellschaftung. Dass diese Form von Gesellschaftskritik am Kritisierten hängen bleibt und so gesehen in eine Sackgasse läuft, ist klar und hier nicht weiter auszuführen.

Interessant wird die Abhandlung Höners an den Stellen, an denen er sich in Abgrenzung zu Rakowitz/Behre auf das automatische Subjekt als Realabstraktion, realgesellschaftliches Fetischverhältnis oder Realmetaphysik bezieht und versucht, eben diese Realität der Metaphysik zu erklären. Dies geschieht zunächst durch den Hinweis auf den Umstand, dass das automatische Subjekt durchgehend als die Einheit von Schein und Wirklichkeit zu begreifen ist, mit den Worten Höners als „paradoxe Verschränkung von Schein und Wirklichkeit" (ebd., 146). Das automatische Subjekt als der innere prozessierende Widerspruch wertförmiger Vergesellschaftung kann daher nicht Gott sein, verstanden als „unbewegter Beweger" bzw. als „außerhalb der Welt hockendes Wesen" (Marx). Es konstituiert sich als „bestimmte gesellschaftliche Vermittlungsform" (ebd.) nicht über die Subjekte hinweg, sondern durch sie hindurch, ohne deswegen mit ihnen identisch zu sein (vgl. ebd.). Dies stimmt überein mit der Marxschen Darstellung des Kapitals nach der Art der Hegelschen Reflexionsbestimmungen als Identität von Identität und Nichtidentität seiner konkreten Manifestationen und seiner „wesentlichen Kerngestalt".[1] Geld, Arbeitskräfte, Technik, Produktion,

1 Es geht um die spezifisch kapitalistischen Verhältnisse, deren „…fertige Gestalt [...], wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die

der in Gestalt konkreter Gegenstände wahrnehmbare gesellschaftliche Reichtum, welcher sich auf der Oberfläche als jene „ungeheure Warensammlung" (Marx) zeigt, von deren „Elementarform", der Ware, die Marxsche Untersuchung ihren Ausgang nimmt, sind die bloßen Erscheinungen des Kapitals. Das Kapital selbst ist die innere Einheit all dieser Erscheinungen, die alles mit allem vermittelnde Bewegung, die in keiner Erscheinungsform sich fixieren lässt. Das durch die Erscheinungen hindurchgehende Wesen des Kapitals selbst ist die fetischistische Konstitution von Gesellschaft, sinnlich-übersinnliche Synthesis, mithin reale Metaphysik, magisch-religiöse Welteinheit und Negation jeglicher Einheit, Magie und Religion zugleich.

Und deshalb ist das automatische Subjekt natürlich nicht „Gott, irgendwo da draußen" (Höner 2004, 146), sondern Gott mitten drin, und zwar erneut als die in sich widersprüchliche Einheit von Göttlichkeit und Ungöttlichkeit, Immanenz und Transzendenz, die als solche nicht fassbar ist (Göttlichkeit), aber höchst real wirksam, weil in einer bestimmten Form menschlich-gesellschaftlicher Praxis bestehend (Ungöttlichkeit).

Nun ist es sicher richtig, dass verschiedene Varianten der „ideologischen Entsorgung des Warenfetischismus" (vgl. ebd., 149 f) existieren, deren simpelste in der Ontologisierung einer oder mehrerer der Erscheinungsformen (z.B. Geld) des Kapitals besteht (vgl. ebd.).

Bis zu diesem Punkt ist Höner zuzustimmen. Problematisch wird es erst mit dem nächsten Satz: „Die elaborierte Variante scheitert am Fetischismus, indem sie dessen Realmetaphysik zur reinen Metaphysik mystifiziert (Kapital als Gott/Hegelscher Weltgeist). Die Metaphysik wird anerkannt, womit der Warenfetischismus verkannt wird." (ebd., 150).

Die erste Unklarheit ergibt sich hier bereits aus der Unterscheidung zwischen Realmetaphysik und „reiner" Metaphysik. Folgt man dieser Unterscheidung, dann müsste die Realmetaphysik im Gegensatz zur „reinen" Metaphysik eine „unreine" bzw. „verunreinigte" Metaphysik sein. In diesem Zusammenhang ist erstens zu klären, was unter Metaphysik zu verstehen ist und ob es nach dieser Klärung überhaupt möglich ist, zwischen einer reinen und einer unreinen Form zu unterscheiden. Zweitens ist zu fragen, ob bzw. inwieweit die *An*erkennung der Metaphysik, was ja nichts anderes bedeutet als zu erkennen, dass es Metaphysik gibt und dass man an ihr nicht vorbei kommt, notwendigerweise zu einer *Ver*kennung des Warenfetischismus führen muss.

Metaphysik ist zunächst und vor allem Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere oder besser: Herrschaft eines Übersinnlichen über das sinnlich Konkrete bzw. die „ontologische Differenz" zwischen dem Seienden (sinnlich

Träger und Agenten dieser Verhältnisse sich über dieselben klarzuwerden suchen, [...] sehr verschieden [sind] von, und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer innern, wesentlichen aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff." (Marx, MEW 25, 219)

wahrnehmbare, gegenständliche Welt) und einem dieses Seiende zugleich umgreifenden, durchdringenden und transzendierenden Sein. Dabei ist das allgemein abstrakte Sein immer schon sowohl wesentlich vom Seienden geschieden als auch untrennbar mit ihm verbunden. Die konkreten Gegenstände sind sie selbst und zugleich nicht sie selbst, weil in ihrer sinnlich-konkreten Form nur Erscheinungen der „höheren Wahrheit" des Seins.[2]

Für Hegel z.B. ist das Sein das allgemeinste Allgemeine, die Abstraktion von aller konkreten Bestimmtheit – und damit das schlechthin Unbestimmte, also nichts. Das Sein irgendeines beliebigen Gegenstandes, sagen wir eines Baumes, ist nicht seine konkrete Gegenständlichkeit, das wesentlich Baumhafte am Baum sozusagen, sondern einzig die Aussage, dass er *ist*, genauso wie ein Haus *ist* oder eine Blume oder irgendein anderes Bestimmtes. Ergo ist die Bestimmung des Seins seine Unbestimmtheit. Und damit hinwiederum ist das Sein identisch mit dem Nichts, dessen Bestimmung eben auch darin besteht, ein Unbestimmtes zu sein. Das Ungeheuerliche an diesem Hegelschen Gedanken ist dadurch gegeben, dass in dieser Unbestimmtheit des Seins und des Nichts beide in den Status eines je Bestimmten eintreten, dessen Bestimmung es eben ist, das Unbestimmte zu sein. Damit aber fallen sie dem Seienden, also der erscheinenden Welt zu: Das Abstrakte gewinnt konkrete Realität in der nunmehr zum Prozess verflüssigten Metaphysik, die sich in der Dynamik des auf Unendlichkeit angelegten Werdens[3] oder Fortschreitens in destruktiver Weise am Seienden austobt und dieses aufzehrt.

So gesehen wäre die Unterscheidung zwischen Realmetaphysik und „reiner" Metaphysik an sich selber noch ein Schein, weil der Übergang von der traditionellen Substanzmetaphysik, die Höner wahrscheinlich meint, wenn er von der „reinen" Metaphysik spricht, also die Bestimmtheit der Welt durch einen transzendenten Gott als substanzielle Wahrheit eben dieser Welt, zur modernen, kapitalistischen Prozessmetaphysik immer schon im Begriff der Metaphysik enthalten ist als grundsätzliche Negation der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Welt durch die diese beherrschende „höhere Wahrheit" (siehe etwa die christliche Weltverneinung einerseits und das buchstäbliche Wegarbeiten der materiellen Welt in der wertförmig prozedierenden Arbeitswahngesellschaft andererseits).

2 So z.B. heftig diskutiert im mittelalterlichen Universalienstreit zwischen den so genannten Realisten und den Nominalisten.

3 „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht – sondern übergegangen ist. Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat." (Hegel, 1975, 67)

Aus dieser Perspektive ergibt sich wiederum eine Identität von Identität und Differenz zwischen „reiner" Metaphysik und Realmetaphysik. Die eine ist die real in die Welt gekommene Metamorphose der anderen. Gott bewegt sich wirklich durch die Welt, aber nunmehr als sein „Anderer an sich selbst", als Negation und Behauptung seiner ursprünglichen Gestalt in einem und als Negation dieser Negation, nämlich im selbstnegatorischen Prozess der Kapitalverwertung. Und das automatische Subjekt ist, entgegen der Auffassung Höners, genau dieser Gott, der sich fortlaufend selbst negiert, der nur aus dieser Negation lebt und durch sie sich hervorbringt, der also nur lebt, indem er fortwährend stirbt – bis die Substanz, von der er sich nährt, nämlich die konkrete Welt, aufgezehrt ist. Diesen Prozessgott anerkennen, in dem Sinne, dass man sein wirkliches Wirken in der Welt konstatiert, heißt also keineswegs, den Warenfetischismus zu *ver*kennen, sondern ihn als Immanenzreligion allererst zu *er*kennen.

Fragt man nun nach der zu diesem Gott gehörenden Theologie, also nach den (Denk-)Formen und der spezifischen Art und Weise der Produktion von Erkenntnissen und „Wahrheiten", die zum Regime dieses Gottes untrennbar gehören, dann stößt man zielsicher auf die modernen Wissenschaften und ihre abstrakt-objektiven Denkweisen inklusive der in diese eingehenden metaphysischen Voraussetzungen und Verfahrensabläufe[4] sowie ihre Gottwerdungsutopien im Traum von der Weltformel oder dem von der (gentechnologischen) Machbarkeit des Menschen. Diese theoretische Richtung könnte weiter verfolgt werden im Anschluss an Claus Peter Ortliebs Kritik der objektiven Erkenntnis, in welcher der metaphysische Charakter der modernen Wissenschaften bereits deutlich wird (vgl. Ortlieb 1998).

> „Die Logik – das Geld des Geistes, der spekulative, der Gedankenwert des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordenes und darum unwirkliches Wesen – das entäußerte, daher von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende Denken; das abstrakte Denken." (Marx, MEW Erg.-Bd. I, 571 f)

Wenn Marx in diesem Zusammenhang das Geld als die „sichtbare Gottheit" (vgl. ebd., 565) bezeichnet und eben dieser „Gottheit" die Eigenschaft zuspricht, „die allgemeine Verwechslung und Verkehrung der Dinge" (ebd.) herbeizuführen, bezieht er sich auf das im Geld erscheinende Wesen des automatischen Subjekts, womit wir bei der Frage nach dem falschen Bewusstsein wären, in dem die Menschen das von ihnen selber produzierte Fetischverhältnis reflektieren. Höner vertritt hier ganz dezidiert folgende Auffassung:

4 „Entgegengesetzt sind die exakten Wissenschaften nur einer bestimmten Form von Metaphysik, der Substanzmetaphysik, die ihre klassische Ausprägung im Aristotelismus und Thomismus besitzt. Diese wird in der Neuzeit wohl abgelöst, aber nicht durch ein Denken, das sich vorurteilslos den Sachen selbst zuwendet, sondern durch eine andere Metaphysik, die, wie alle Metaphysik, eine bestimmte Auslegung des Seienden und der Wahrheit enthält, diese nun aber vom mathematischen Funktionsbegriff her entwirft, anstatt, wie zuvor, vom Substanzbegriff her." (Breuer, 1992, 162 f)

> „Nach Marx wird [...] vom Positivismus, angefangen beim gesunden Menschenverstand bis hin zu den ökonomischen Wissenschaften, das Wesen des Kapitalismus – der Warenfetischismus als solcher – nicht falsch oder verzerrt reflektiert, sondern gar nicht." (Höner 2004, 151)

Die vergesellschafteten und zugleich vereinzelten Individuum befinden sich also unter dem Warenfetischismus in einem Zustand absoluter Bewusstlosigkeit. Die Menschen treten ausschließlich über die „unbewusste gesellschaftliche Vermittlungsform" (ebd.) miteinander in Beziehung und haben keine Chance, diese Vermittlungsform zu durchschauen und sie dadurch ins Bewusstsein zu heben. Diese These lässt sich im Rekurs auf Marx und eine berühmte Passage aus dem Kapitel über den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis" begründen:

> „Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiednen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es." (Marx, MEW 23, 88)

Es ist also die gesellschaftliche Praxis selbst, die den Blick auf die in ihr stattfindende Verkehrung verstellt und die selbst hergestellten Verhältnisse wie ein Naturverhängnis auf die Menschen zurückschlagen lässt, woraus man, wie Höner dies tut, sauber herleiten kann, dass es unzulässig ist, den Warenfetischismus, weil er den objektiven Verkehrungszusammenhang der gesellschaftlichen Praxis selbst darstellt, auf ein bloßes Ideologieproblem zu reduzieren und sonst nichts. Kein Zweifel, dass dies zutrifft, aber es bleibt ein fader Nachgeschmack, wenn man die Konsequenz aus dieser Undurchschaubarkeit der gesellschaftlichen Praxis zieht, nämlich dass mit der Benennung der paradox-realabstrakten Form des Werts „ein Nullpunkt der Analysefähigkeit der Theorie erreicht" (Höner 2004, 146) sein soll und man fürderhin auf das „Prinzip Hoffnung" strikt verwiesen bleibt, nämlich darauf, dass die „Umwälzung der gesellschaftlichen Produktions- und Vermittlungsform" (ebd.) dereinst tatsächlich stattfindet. Aber wie soll diese Umwälzung vor sich gehen, wenn die Menschen einfach nicht kapieren können, was sie sich hier tagtäglich antun? Das Warten auf den Bebelschen großen Kladderadatsch kann es ja wohl nicht sein. Und auch nicht das Versinken in einem larmoyanten Kulturpessimismus, wenn man meint, man käme aus dem einst von Adorno diagnostizierten „universellen Verblendungszusammenhang" nicht mehr heraus.

Eine Frage bleibt dabei offen. Wenn die vergesellschafteten Individuen nicht falsch auf ihre gesellschaftliche Praxis reflektieren (Ideologie), sondern gar nicht, wenn es ihnen also gewissermaßen unmöglich ist, dies zu tun, warum konnte es dann Marx? Warum können wir es heute? Warum ist Wertkritik möglich? Ihre Möglichkeit wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen, um es mit einer auf die Erkenntnisform der modernen Naturwissenschaften bezogenen Formulierung

Kants zu sagen. Man kann dies ja wohl nicht auf den selber fetischistisch verkehrten Gegensatz zwischen Klugen und Dummen zurückführen. Die Klugen blicken es eben, während die Mehrheit der Dummen dem Verkehrungsmechanismus blind aufsitzt.

Scheitert der Gottesbeweis, an dem sich die traditionellen Theologen über Jahrhunderte vergeblich abgerackert haben, erneut? Ich meine, nein. Denn der Gott, um den es hier geht, muss gar nicht mehr bewiesen werden. Er bewegt sich real durch die Welt und beweist sich damit selber. Wenn das Kapital, wie Marx sagt, in der Form der Lohnarbeit „in seinen aktiven Grund" (Marx 1974, 187) zurück geht, also die abstrakte Arbeit das ganze Fetischverhältnis produziert, dann kehrt mit ihr auch die Religion (und damit Gott höchstselbst) in ihren aktiven Grund zurück. Dieser aktive Grund aber sind die Menschen. Und warum sollten die sich nicht auch der „absoluten inneren Schranke der Verwertung" (Robert Kurz) bewusst werden können? Marx selbst spricht von einer möglichen „Reform des Bewußtseins", die vielleicht ins Werk gesetzt werden kann, wenn die ruinöse Dynamik der Warengesellschaft in ihren Erscheinungen immer deutlicher wird.

> „Die Reform des Bewußtsein besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. [...] Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich dann zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit." (Marx, MEW 1, 346)

Der Hauptgedanke der Vergangenheit aber ist das ins Jenseits verschleuderte Erlösungsversprechen der traditionellen Religion, das in der fetischistisch verkehrten Form gesellschaftlicher Praxis im Kapitalismus fortlebt, etwa als Suche nach der äußeren Freiheit im Geld (z.B. Lottospieler) und der inneren durch Versenkung ins eigene Ich in den grassierenden esoterischen Selbstfindungsritualen.

Für die kapitalistische Religion gilt daher, was Marx bereits für die traditionelle feststellen konnte:

> „Das religiöse Elend ist in einem Ausdruck des wirklichen Elends und in einem Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist." (ebd., 378)

Auch unter der Religion des Kapitalismus gibt es massenhaft diese verkehrten, hilflos zappelnden Versuche, sich aus dem Elend zu befreien, wodurch man sich immer nur noch weiter in eben dieses Elend hinein manövriert. Dies immer wieder

zu zeigen und die Theorie, ohne plump aufklärerisch zu sein, über den „Nullpunkt" ihres Erstarrens angesichts des Verblendungszusammenhangs hinauszutreiben in Richtung auf die Marxsche „Reform des Bewußtseins" scheint mir eine lohnende Aufgabe zu sein.

Literatur

Breuer, Stefan 1992: Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation, Hamburg

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1975: Wissenschaft der Logik, Band I, Hamburg

Höner, Christian 2004: Die Realität des automatischen Subjekt Zur Kritik der Ideologisierung eines Zentralbegriffs der Gesellschaftskritik bei Nadja Rakowitz und Jürgen Behre, in: EXIT. Krise und Kritik der Warengesellschaft, hrsg. vom Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e.V., Ausgabe 1/2004, Bad Honnef

Marx, Karl: Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, MEW 1

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1

Marx, Karl: Das Kapital I, MEW 23

Marx, Karl, Das Kapital III, MEW 25

Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Erg.-Bd. I,

Marx, Karl 1974: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin

Ortlieb, Claus Peter 1998: Bewusstlose Objektivität, in: Krisis, Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft, Heft 21/22. Siehe auch EXIT-Homepage: http://www.exit-online.org/html/autoren.php

Udo Winkel

WEITERWURSTELN

Gedanken anlässlich des 32. Soziologentages im Oktober 2004 in München

„Die Soziologen sind eine Bande von Ideologen, welche die Aufgabe erfüllen, das Denken der Menschen über gesellschaftliche Dinge auf Gegenstände abzulenken, die ungefährlich sind."
Max Horkheimer

„Die Soziologie hat die Exaktheit ihrer Annahmen mit der Menschlichkeit ihrer Absichten bezahlt und ist zu einer durchaus inhumanen, amoralischen Wissenschaft geworden."
Ralf Dahrendorf

Mitte der 60er Jahre erschien im „Stern" nachfolgend beschriebene Karikatur: Ein naturwissenschaftliches oder medizinisches Institut; durch die Straße davor wälzt sich ein Demonstrationszug mit Fahnen und Transparenten. Oben schauen zwei Weißbemantelte aus dem Fenster, und der eine sagt zum andern: „Die Soziologen haben es gut, die können da unten ihr Praktikum machen."

Die Mär von der Soziologie als gesellschaftskritischer oder gar revolutionärer Wissenschaft stimmte schon damals nicht. Der Mainstream der an den wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fakultäten betriebenen Soziologie hatte mit Gesellschaftsveränderung nichts im Sinn. Das galt nur für Minoritäten an einigen Philosophischen Fakultäten und für einige Zentren wie Frankfurt/Main, Hannover oder Marburg.

Allerdings sickerte in der 70er und 80er Jahren soziologisches Vokabular in die veröffentlichte und die sogenannte öffentliche Meinung. Wer „hinterfragte" nicht dieses oder jenes?

Die Soziologie erscheint so schillernd und widersprüchlich, was mit ihrem Charakter als Wissenschaft zusammenhängt. Sie war ein Produkt der Auflösung der Politischen Ökonomie. Deren Zerfall in Volkswirtschafts- und Betriebswirtschaftslehre machte das Gesellschaftliche für eine neue Wissenschaft frei. Die

„Soziale Physik", so Comte – er prägte auch die Bezeichnung „Sociologie" –, entstand als Krisen- und Ordnungswissenschaft. Der Schmalspurhegel – Marx beschäftigte sich nur in einigen Fußnoten mit ihm – proklamierte, dass nun, nachdem die Metaphysik in der französischen Revolution die alte Gesellschaft aufgelöst hatte, die Soziologie als Königin der Wissenschaften zu einer neuen Ordnung und Stabilisierung führe. In Deutschland setzte der Hegelianer Lorenz von Stein – Herbert Marcuse vermerkt in seinem Hegelbuch, dass Stein die Dialektik in Soziologie verwandelte – auf ein soziales Königtum, um die gesellschaftlichen Widersprüche auszugleichen und eine soziale Revolution zu verhindern. Das Irritierende bleibt, dass eine Wissenschaft, die sich auf die Gesellschaft bezieht – ob Mikro- oder Makrostruktur, wie positivistisch und oberflächlich auch immer –, auch als Ordnungswissenschaft mit gesellschaftlichen Problemen und Widersprüchen zu tun hat. Das herrschende Misstrauen ließ so die immer wieder proklamierte und wie saures Bier angebotene sozialtechnologische Kompetenz ins Leere laufen. Vor allem in Deutschland hatte es die Soziologie in ihren Anfängen besonders schwer. Bedeutende Soziologen mussten mit Ökonomie-, Philosophie- oder Geschichtslehrstühlen vorlieb nehmen. In der Weimarer Republik entstanden die ersten wenigen Soziologenstellen. Ich kann mich noch gut erinnern, dass nach der Gründung des Berufsverbandes der Soziologen immer wieder Positionen eingeklagt wurden, die zumeist von Juristen besetzt waren.

Als die „Marxistische Gruppe" wenigstens noch witzig war, bemerkte sie einmal, dass auch die Soziologie ihre Tage habe. Ihre Geschichte könnte als Abfolge ihrer Kongresse geschrieben werden. Herausragend bleibt der Soziologentag von 1968 unter dem Thema „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft", wo tatsächlich die Studentenbewegung hereinschwappte, Kollektivreferate vorgelegt wurden und Adorno seinen letzten großen Auftritt hatte, wobei er der zeitgenössischen Gesellschaft attestierte, eine kapitalistische Industriegesellschaft zu sein.

Wie stellt sich nun die Lage der Soziologie anlässlich ihres 32. Tages dar? Der Tod Niklas Luhmanns hat auch eine symbolische Bedeutung. Er hatte die Systemtheorie durch Ausmerzung der Parson'schen und anderer Insuffizienzen zur Vollendung getrieben und schließlich auf alles und jedes angewandt. Seine „Schule" – auch manch ehemaliger strammer „Marxist" ist inzwischen dort gelandet – wurstelt weiter; wer ein Werk gelesen hat, kennt alle.

Eine immanente „Krisendiagnose" von Martin Hartmann in der „ZEIT" vom 30.9.2004 legt den Finger auf die Wunden der Soziologie: „Während die intellektuelle Krise des Fachs schon seit Jahren vor sich hin schwelt, droht nun auch eine institutionelle. Sucht man etwa die Homepage des Instituts für Soziologie der Universität Hannover auf, erhält man folgende Information: Der Magisterstudiengang Soziologie wird seit dem Wintersemester 2003/04 nicht mehr angeboten. An der Freien Universität Berlin werden fünf von neun Soziologieprofessuren gestrichen, von den vier verbleibenden Stellen wird nur eine

am Institut für Soziologie selbst angesiedelt, die drei anderen verteilen sich auf das Osteuropa-, das Lateinamerika- und das John-F.-Kennedy-Institut. Heiner Ganßmann, Geschäftsführender Direktor des Instituts, spricht im Berliner Tagesspiegel unumwunden von einer „Abwickelung der Soziologie". Ähnlich kritisch ist die Lage an den Universitäten Erlangen-Nürnberg, Bayreuth und Würzburg. An der Universität Kiel schließlich kämpft schon seit mehreren Jahren eine Initiative zur Erhaltung der Soziologie in Schleswig-Holstein tapfer um den Erhalt des bedrohten Instituts." „Soziologische Kompetenz scheint an manchen Orten nicht mehr sonderlich gefragt zu sein. Bedrohlich ist die Lage vor allem, weil dieser wachsende Druck einer zunehmend an Verwertungsgesichtspunkten orientierten Verwaltung auf eine Disziplin trifft, die überwiegend in kleinteilig-überschaubaren Nischen vor sich hin bosselt, inständig darauf hoffend, der administrative Schierlingsbecher möge vorüberziehen." Hartmann konstatiert richtig: „Die kritischen Wissenschaften sollen mundtot gemacht werden rufen einige, als wäre nicht ein Großteil der soziologischen Forschung darauf aus, den jeweiligen Verwaltungseliten handlungs- und entscheidungsrelevante Daten zu liefern. ... Konnte Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns noch verkünden, die Soziologie habe als einzige der sozialwissenschaftlichen Disziplinen den Bezug zu Problemen der Gesamtgesellschaft beibehalten, so fällt es der Soziologie immer schwerer, die Konturen dessen, was hier noch als Gesamtgesellschaft bezeichnet wird, anzugeben. Soziologen der Globalisierung sprechen schon ganz selbstverständlich von einer nachgesellschaftlichen Phase. Andere thematisieren größere institutionelle Ordnungen nur noch als Produkt oder Ergebnis sozialen Handelns, nicht aber als deren Voraussetzung." Wenn Hartmann sagt: „Stand der Begriff der Gesellschaftstheorie einmal für die Untersuchung der Frage, welche konkreten sozialen Prozesse die Verwirklichung einer gerechteren oder schlicht besseren Welt verhindern, so herrscht gegenwärtig gerade an diesem Punkt eisiges Schweigen", so geht er der Heroisierung der eigenen Geschichte auf den Leim. Der hier formulierte Anspruch galt immer nur für die Soziologie im Kontext der Kritischen Theorie.

Der Soziologentag stand unter dem Thema „Soziale Ungleichheit – Kulturelle Unterschiede", doch die Thematik „verschwimmt". Georg Vobruba bezeichnete die Lage so: „Das Gefühl der Unsicherheit nimmt zu. Und die Bereitschaft, Ungleichheit zu akzeptieren (sic!), nimmt ab." Die Gesellschaft sei „extrem flüssig". Na, das schreit doch nach Schnaps. Monika Wohlrab-Sahr formulierte: „Die Gesellschaft ist in unterschiedlicher Weise flüssig." Ein Bier muß also auch noch her. Alexander Kluy resümierte in der FR vom 11. 10. 2004: „Es läuft alles auf die Frage nach der moralischen Ökonomie einer Gesellschaft hinaus, wie diese Ungleichheit erträglich gemacht oder gar akzeptiert wird." Damit ist nun im buchstäblichen Sinne kein Staat zu machen, und diese Politikberaterkompetenz geht endgültig an das Geschwätz der Politologen über. Die Situation der Soziologie

lässt sich nicht besser ausdrücken als in der Preisvergabe an Ulrich Beck – noch gestern von allen Fliegenbeinzählern als Essayist und Schande für die Soziologie verteufelt – „für herausragende Leistungen auf dem Gebiet der öffentlichen Wirksamkeit der Soziologie".

Schon 1985 formulierte Sven Papcke: „Als Heilslehre aber stellt die Soziologie Apologeten und keine Interpreten anstehender Krisen zur Verfügung" (derselbe: Vernunft und Chaos, Ffm 1985, S. 26).

Doch um die kritische Theorie Frankfurter Observanz steht es auch nicht besser – Kritisches kommt heute eher noch aus Hannover als aus der Mainmetropole – , wie auch die Begehung des Adorno-Jahres zeigt, zu dem Kurt Lenk Richtiges in der „Zeitschrift für Kritische Theorie" („Nachlese zum Adorno-Jahr", Bd. 18/19, 2004, S. 282-87) gesagt hat. Er resümiert: „Wenn Kritische Theorie im ursprünglichen Sinne soviel bedeutet wie geistige Unruhe, Gesellschafts- und Selbstkritik, so wäre bloße Traditionspflege ihr sicherer Tod."

Wer nun nach allem Gesagten noch Interesse an einer kritischen Soziologie hat, dem sei zur Lektüre empfohlen: Helmut Dahmer: Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert, WUV Wien 2001.

Udo Winkel

ZUR NEUHERAUSGABE DER MARXSCHEN FRÜHSCHRIFTEN

„Nicht die völlige Durchdringung des ganzen Gesellschaftslebens durch den Produktionsapparat, die nur zur Folge hat, dass die ganze Gesellschaft zum Proletariat wird, sondern die Befreiung des Lebens aus der Unterworfenheit unter ‚fremde Mächte' kann die Verwirklichung der wahren Bestimmung des Menschen sein."
S. Landshut, J.P. Mayer

1932 gaben Siegfried Landshut und J.P. Mayer bei Kröner die zweibändige Ausgabe von „Karl Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften" heraus. „So teilt unsere Ausgabe vor allem die bisher unbekannte Schrift von Marx über ‚Nationalökonomie und Philosophie' … „(das Originalmanuskript wurde im Archiv der SPD aufgefunden, U.W.) und sämtliche bisher unveröffentlichte Teile der ‚Deutschen Ideologie' mit."

Die sensationelle Edition ging in der Machtergreifung des Faschismus unter. Der junge Herbert Marcuse – auf dem Weg von Heidegger zu Marx – war einer der wenigen, die die „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte" in einer umfangreichen Rezension würdigten.

Es dauerte bis 1953, bis Siegfried Landshut, wieder bei Kröner, eine Neuausgabe von „Karl Marx: Die Frühschriften" herausbringen konnte. Er schreibt im Vorwort: „Der vollständigere Überblick über die Gedankenarbeit von Marx bis zu seinem 30. Lebensjahr machte deutlich sichtbar, in welche Beschränkung und ‚materialistische' Dürftigkeit der ganze Reichtum der Marxschen Gedankenwelt durch die bisherigen Ausleger gebracht worden war. Es stellte sich heraus, wie wenig begründet die bis dahin übliche Vernachlässigung der Frühschriften als eines noch philosophisch befangenen Vorstadiums von Marx war. Denn gerade diese ‚Jugendschriften' eröffnen ja den geistesgeschichtlichen Horizont, ohne den weder der ‚Historische Materialismus', noch ‚Das Kapital' in ihrer wahren Bedeutung zu erfassen sind." (S. V-VI) Damit setzte eine gewisse Rezeption des jungen Marx ein, die sich vor allem in den Marxismus-Studien der Evangelischen Akademien niederschlug. Der bedeutendste Theoretiker, der aus diesem Zusammenhang hervorging, war Iring Fetscher, auf den später noch zurückzukommen ist. So positiv dieser neue Marxbezug gegenüber dem verdinglichten stalinistischen Marxismus auch war, blieb doch auch hier nur der halbe Marx übrig: der

junge wurde gegen den Marx des „Kapitals" ausgespielt. Später kappten dann Althusser und der strukturalistische Marxismus den jungen „unwissenschaftlichen" Marx vom alten; das „Kapital" wurde als positive Wissenschaft verkauft. 2004 legte nun Kröner eine neue – auch marxexegetisch auf den neusten Stand gebrachte – Ausgabe von „Karl Marx: Die Frühschriften" vor. Sie bietet durchaus die Möglichkeit einer neuen Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen des aktuellen Marxschen Spätwerks. Die Beschäftigung mit dem Marxschen Frühwerk als einer wichtigen Etappe seines Werdegangs kann einen Beitrag leisten zur Kritik des Bildes von Marx als dem materialistischen Hegel, dem Ontologen und Begründer einer positiven Wissenschaft von der Gesellschaft. Erst diese Voraussetzung macht seine spätere kritische Theorie im Sinne der „Grundrisse" und des „Kapitals" verständlich.

Mit dem Manuskript „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (bekannter unter dem alten Titel „Kritik des Hegelschen Staatsrechts") von 1843 setzt die grundlegende Hegelkritik ein, die auch in der Kritik Bruno Bauers in „Zur Judenfrage" (1844) und in der Kritik an den Junghegelianern überhaupt in „Die Heilige Familie" (1844/45) weitergeführt wird. Es wird einsichtig, dass Marx nicht einfach Hegel „vom Kopf auf die Füße" stellt, sondern an die Stelle von positiver Totalität und Versöhnung negative Totalität und qualitativen Bruch setzt. So wird auch die Begrenztheit der politischen Befreiung erkannt. Sie „ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung". An anderer Stelle bezeichnet er die politische Revolution als eine, „die die Grundmauern stehen" lässt. In „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (1843), wo Marx die Dimensionen seiner Kritik entfaltet, formuliert er auch seinen „Kategorischen Imperativ", „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist." Auch die Marxsche ist, wie alle Kritik, natürlich nicht voraussetzungslos. Es geht also nicht um die „Ökonomie-Scheiße" (so Marx in einem Brief), sondern um das Skandalon der Beherrschung der Menschen durch ihr eigenes Produkt. Es geht auch nicht um das Ende der Geschichte wie bei Hegel, sondern um das Ende der „Vorgeschichte". In den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten" (1844) werden von der Feuerbachschen Anthropologie ausgehend die Dimensionen der menschlichen Entfremdung entwickelt. Die „Thesen über Feuerbach" (1844), „Die Deutsche Ideologie" (1845/46) und „Das Elend der Philosophie" (1847), Marx, Proudhonkritik, komplettieren den Band, während das abschließende „Manifest der Kommunistischen Partei" (1848) heute eher als wortgewaltiges und neben Büchners „Hessischem Landboten" wohl bedeutendstes Pamphlet des 19. Jahrhunderts und politisches Dokument interessiert.

Landshut und Mayer standen durchaus auf der Höhe ihrer Zeit, wenn sie in der Einleitung der Erstausgabe von 1932 formulierten: „Erst dann, wenn der Mensch aus der Verfangenheit in die ihm selbst äußerlichen Bedingungen seiner Existenz

befreit ist, die alle wahren Wesensäußerungen des Menschen verfälschen (das Geld!), erst dann werden alle seine Wesensäußerungen unmittelbar das sein, was sie wirklich sind. ... Dann also, wenn das Verhältnis von Mensch zu Mensch nichts anderes mehr ist als der unmittelbare Ausdruck ihres individuellen Daseins, wenn der Mensch frei geworden ist von der Knechtschaft unter der Notdurft des materiellen Lebens und er damit erst wahrhaft sich zu dem erhebt, was er ist: einem Wesen, das sich selbst bestimmt, dann also ist die Gemeinschaft in der Tat die Wirklichkeit der sittlichen Idee. Und diese – in dem jetzt umschriebenen Sinne – Verwirklichung der wahren Bestimmung des Menschen ist die das ganze Werk tragende Idee. Aus ihrem Inhalt ist die Bedeutung alles anderen allein zu verstehen und zu bestimmen. Nachdem sie Marx in der Abhebung gegen Hegel und gegen Feuerbach gewonnen und vor sich hingestellt hat, ist die Bemühung seines ganzen weiteren Lebens nur noch darauf konzentriert, die Kräfte der geschehenden Wirklichkeit namhaft zu machen, die den Widerspruch von Idee und Wirklichkeit zur Auflösung bringen. Diese Kräfte aber sind diejenigen der Selbstentfremdung, der Macht der Verhältnisse, die Herrschaft der Ökonomie: das Kapital." (S. XL-XLI)

Es gilt noch anzuzeigen, dass die nützliche, ursprünglich im Fischer-TB-Verlag erschienene „Marx/Engels Studienausgabe" jetzt wieder als Taschenbuch im Aufbau-Verlag erschienen ist. Der mit 82 Jahren immer noch sehr agile Iring Fetscher hat die vierbändige Edition durch einen wichtigen „Band V: Prognose und Utopie" ergänzt, in dem vor allem Auszüge aus den „Grundrissen", den „Theorien über den Mehrwert" und den „Resultaten des unmittelbaren Produktionsprozesses" vorgelegt werden und der einen eigenen Abschnitt „Ökologisches Problembewusstsein bei Marx und Engels" beinhaltet. Das Vorwort zeigt, dass Fetscher auch Postone rezipiert hat.

Udo Winkel

ZUR NEUHERAUSGABE VON MAX WEBERS „DIE PROTESTANTISCHE ETHIK UND DER GEIST DES KAPITALISMUS“

„Wer vom Kapitalismus nicht reden will, der soll von Max Webers ‚Theorie der Rationalisierung‘ schweigen. Wer vom Protestantismus nicht reden will, der soll vom Kapitalismus schweigen.“
Dirk Kaesler

In der Beckschen Reihe ist „Max Webers „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (bsr 1614, München 2004) als vollständige und preiswerte Ausgabe vorgelegt worden. Sie umfasst neben der „Protestantischen Ethik …“ auch „Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus“, „Kirche und Sekten“ sowie Webers „Anti-Kritiken“. Der Herausgeber Dirk Kaesler ist, als alter Soziologiekritiker muss ich das gestehen, ein Soziologe nach meinem Geschmack, dem ich auch sein reduziertes Marxverständnis verzeihen kann. Er hat nicht nur Spaß an seinem Gegenstand, sondern erweist sich auch als subtiler Weberkenner. In seinem Vorwort heißt es: „Diese hier nachzulesende These Max Webers lautet: Einige jener Ideen, die radikale Protestanten des 16. und 17. Jahrhunderts auf der Suche nach einigermaßen verlässlichen Zeichen Gottes für ihre Erlösung von der ewigen Verdammnis entwickelten, wirkten entscheidend mit am Bau einer Welt von Glaubensinhalten und Verhaltensweisen. Dieser Gedankenkosmos seinerseits erbaute ganz allmählich jene Gehäuse der Hörigkeit und Unfreiheit des Menschengeschlechts auf dem ganzen Globus, die man unter der Überschrift ‚moderner Kapitalismus‘ zusammenfassen kann. Zum Kernbestand der Großen Erzählungen der Menschheit zählend, kann diese These, die üblicherweise als ‚Protestantismus-Kapitalismus-These‘ bezeichnet wird, im angloamerikanischen Kulturraum abgekürzt als ‚Weber-These‘ gehandelt wird, empirisch nicht widerlegt werden. Trotz ihres Alters von genau hundert Jahren kann sie daher auch nicht ‚überholt‘ werden.“ (S. 7-8)

Weber hat sich übrigens nicht als Anti-Marx gesehen, wie ihn etwa Parsons in die USA eingeführt hat, so wie ihm auch „idealistisch“ und „materialistisch“ als Scheinalternativen galten. Noch kurz vor seinem Tod schreibt er in der Einleitung zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ (1920): „Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen.

Aber: die ‚Weltbilder', welche durch 'Ideen' geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte" (Max Weber: Schriften 1894-1922, Stuttgart 2002, S. 590).

Weber sieht als „Leitmotiv" des Kapitalismus: „Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen" (S. 78). Und „Die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein ungeheurer Kosmos, in den der einzelne hineingeboren wird und der für ihn, wenigstens als einzelnen, als faktisch unabänderliches Gehäuse, in dem er zu leben hat, gegeben ist. Er zwingt dem einzelnen, soweit er in den Zusammenhang des Marktes verflochten ist, die Normen seines wirtschaftlichen Handelns auf." (S. 79) Weber postuliert als Wirkung der protestantischen Ethik eine „in alle Sphären des häuslichen und öffentlichen Lebens eindringende, unendlich lästige und ernstgemeinte Reglementierung der ganzen Lebensführung." (S. 66) „Worin ... der Gegensatz der calvinistischen gegen die mittelalterliche Askese bestand, liegt auf der Hand: es war der Wegfall der ‚consilia evangelica' und damit die Umgestaltung der Askese zu einer rein innerweltlichen. ... Der Calvinismus fügte aber im Verlauf seiner Entwicklung etwas Positives, den Gedanken der Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens im weltlichen Berufsleben, hinzu. Er gab damit den breiten Schichten der religiös orientierten Naturen den positiven Antrieb zur Askese, und mit der Verankerung seiner Ethik an der Prädestinationslehre trat so an die Stelle der geistlichen Aristokratie der Mönche außer und über der Welt die geistliche Aristokratie der durch Gott von Ewigkeit her prädestinierten Heiligen in der Welt, eine Aristokratie, die mit ihrem ‚character indelebilis' von der übrigen von Ewigkeit her verworfenen Menschheit durch eine prinzipiell unüberbrückbare und in ihrer Unsichtbarkeit unheimlichere Kluft getrennt war, als der äußerlich von der Welt abgeschiedene Mönch des Mittelalters – eine Kluft, die in harter Schärfe in alle sozialen Empfindungen einschnitt. Denn diesem Gottesgnadentum der Erwählten und deshalb Heiligen war angesichts der Sünden des Nächsten nicht nachsichtige Hilfsbereitschaft im Bewusstsein der eigenen Schwäche, sondern der Hass und die Verachtung gegen ihn als einen Feind Gottes, der das Zeichen ewiger Verwerfung an sich trägt, adäquat. Diese Empfindungsweise war einer solchen Steigerung fähig, dass sie unter Umständen in Sektenbildung ausmünden konnte." (S. 157-58) Im Vergleich von chinesischem Konfuzianismus und dem Protestantismus vermerkt er: „‚Rationalismus' ... enthielt der Geist beider Ethiken. Aber nur die überweltlich orientierte puritanische rationale Ethik führte den innerweltlichen ökonomischen Rationalismus in seine Konsequenzen durch, ... gerade weil ihr die innerweltliche Arbeit nur Ausdruck des Strebens nach einem transzendenten Ziel war. ... Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt.

Der puritanische Rationalismus: rationale Beherrschung der Welt." (S. 35, hier zitiert nach Kaesler) Im Zuge der Durchsetzung des Kapitalismus entschwindet dann der religiöse Geist. Diese „Entzauberung" bedeutete aber gleichzeitig, wie wir seit Marx wissen, eine neue „Verzauberung". „Auf dem Gebiet seiner höchsten Entfesselung, in den Vereinigten Staaten, neigt das seines religiös-ethischen Sinnes entkleidete Erwerbsstreben heute dazu, sich mit rein agonalen Leidenschaften zu assoziieren, die ihm nicht selten geradezu den Charakter des Sports aufprägen. Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ... mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt (steht). Dann allerdings könnte für die ‚letzten Menschen' dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ‚Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben'" (S. 201) Und in „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland" von 1918 heißt es: „Eine leblose Maschine ist geronnener Geist. Nur dass sie dies ist, gibt ihr die Macht, die Menschen in ihren Dienst zu zwingen und den Alltag ihres Arbeitslebens so beherrschend zu bestimmen, wie es tatsächlich in der Fabrik der Fall ist. Geronnener Geist ist auch jene lebende Maschine, welche die bureaukratische Organisation mit ihrer Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnisse darstellt. Im Verein mit der toten Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden ..." (S. 16, hier zitiert nach Kaesler).

Weber, der sich bewusst als Bürger verstand: „Ich bin ein Mitglied der bürgerlichen Klassen, fühle mich als solches und bin erzogen in ihren Anschauungen und Idealen" (Schriften, ebenda, S. 40), wurde an der von ihm selbst prognostizierten Entwicklung irre. Er, der den Kapitalismus bejahte als „universelle Herrschaft der Marktvergesellschaftung", sah gleichzeitig die „universelle Herrschaft absoluter Skrupellosigkeit," ein „liebeleerer und erbarmungsfremder ökonomischer Kampf ums Dasein, den die bürgerliche Phraseologie als ‚friedliche Kulturarbeit' bezeichnet." Auch der Sozialismus war für ihn kein Ausweg, da er die gesamte Tendenz weiterführe, und auch ein charismatischer Führer könne letztlich keine Erlösung bringen.

In den 60ern haben wir über Max Weber, den Antisozialisten, den Stab gebrochen. Heute ist es wohl angebracht, ihn „in seinem Widerspruch" zu sehen, mit seinem Gespür dafür, dass der arbeitsontologische Sozialismus keine qualitative Änderung bringen würde. (Selbst Werner Sombart, der neben einigem Nützlichen vor allem auch Unsägliches hervorgebracht hat, formulierte einmal in einem lichten Moment, es sei schließlich gleich, ob man „vom Kapitalismus

gesotten oder vom Sozialismus gebraten" würde.) Auch im Ersten Weltkrieg zeigte sich Webers Zerrissenheit: Notierte er einerseits 1916: „Mir ist, als ob eine Horde Irrsinniger uns regierte", so sprach er gleichzeitig weiter von der „Weihe eines deutschen Krieges".

Weber bleibt – im Gegensatz etwa zu Carl Schmitt oder Heidegger – eine tragische Gestalt. „Am Ende von Leben und Werk sah er nur mehr die Katastrophe und Zerstörung, sein Vertrauen in einen Aufbruch, auf die Chance zum Guten war ihm genommen." (Kaesler) (S. 57) Weil „religiös unmusikalisch", gab es für Weber diesen Ausweg nicht. Es blieb ein existenzialistisches „pianissimo"; er starb schon 1920. Den Soziologen hat er immerhin ins Stammbuch geschrieben: „Wer ‚Schau' wünscht, gehe ins Lichtspiel, … und – möchte ich hinzu setzen – wer ‚Predigt' wünscht, gehe ins Konventikel."

Kaesler hat auch, darauf sei noch verwiesen, eine brauchbare Schriftenauswahl: „Max Weber: Schriften 1894-1922", Kröner Taschenausgabe 233, Stuttgart 2002 herausgegeben.

Das Projekt EXIT!, Krise und Kritik der Warengesellschaft nimmt Fahrt auf. Das erste, im August 2004 erschienene Heft der neuen Theoriezeitschrift hat eine große Resonanz und eine weite Verbreitung erfahren.
Viele neue Leserinnen und Leser, aber auch „neue" Autorinnen und Autoren melden sich zu Wort. Es zeigt sich, dass es möglich ist, eine kritische, der Theorie verpflichtete Zeitschrift herauszugeben, ohne theoretisch zu verflachen oder dem verbreiteten Bewegungspopulismus anheim zu fallen.

Mit dem Text „Gott in Gesellschaft der Gesellschaft" führt Jörg Ulrich eine von Walter Benjamin bereits 1921 aufgeworfene und lange Zeit in Vergessenheit geratene Fragestellung in die wertkritische Diskussion ein. Petra Haarmann eröffnet den Themenschwerpunkt dieses Heftes: Krisenverarbeitung und Krisenideologie mit dem Text „Das Bürgerrecht auf Folter". Dabei geht es nicht um eine Überspitzung der mittlerweile Alltag gewordenen Meldungen über Folterungen, sondern um einen juristischen Meinungsstreit, der bereits seit 1992 mit allem professoralen Ernst an deutschen Universitäten bis in die Staatsexamina hinein geführt wird. Hinter der Transformation der ehemaligen Wohlfahrtsstaaten in autoritäre Workfare-Regime steht die Vision einer Dienstbotengesellschaft. Frank Rentschler zeigt in seinem Beitrag „Das Geschlecht des aktivierenden Staates", dass diese keineswegs geschlechtsneutral ist. Weitere Beiträge: Roswitha Scholz „Der Mai ist gekommen. Ideologische Verarbeitungsmuster der Krise in ‚wertkritischen' Kontexten". Carsten Weber „Ein Problem positivistischer Eigenart. Das Elend der traditionsmarxistischen Antikritik am Beispiel des Haug-Schülers Alexander Gallas". Robert Kurz „Die Substanz des Kapitals – Teil 2". Jörg Ulrich „Die Theologie des automatischen Subjekts. Anmerkungen zu Christian Höners ‚Die Realität des automatischen Subjekts'". Drei Kommentare von Udo Winkel „Weiterwursteln. Zur Lage der Soziologie", „Zur Neuherausgabe der Marxschen Frühschriften" sowie „Zur Neuherausgabe von Max Webers ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'".

ISBN 3-89502-196-2